EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO

Introducción general por
Jacinto González Núñez

Introducción, traducción y notas del texto griego por
Consolación Isart Hernández

Introducción, traducción y notas del texto siríaco por
Pilar González Casado

Editorial Ciudad Nueva - Fundación San Justino
Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá
Montevideo-Santiago

ISBN: 84-89651-24-8
Depósito Legal: M-20547-1997

Impreso en España - Printed in Spain

Imprime: Omnia Industrias Gráficas

ÍNDICE

SIGLAS

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement.
GCS	Die griechischen christlichen Schrifsteller der ersten Jahrhunderte.
OCA	Orientalia Christiana Analecta.
PG	MIGNE, Patrologia graeca.
SC	Sources Chrétiennes.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Entre los evangelios apócrifos de la infancia de Jesús, el llamado tradicionalmente *Protoevangelio de Santiago* es sin duda el más importante y el que más influencia ha ejercido en la piedad y en el arte cristiano. Como han señalado con frecuencia los autores[1], la importancia de este apócrifo se debe a varios motivos: 1) por su *antigüedad*, pues la fecha de composición de la obra se sitúa en el siglo II[2]; 2) por su extraordinaria *difusión*, pues, aparte de los más de cien manuscritos griegos que contienen todo o parte del apócrifo, existen versiones en siríaco, etiópico, copto, árabe, paleoeslavo, armenio, etc.; 3) por el *carácter ortodoxo* de su contenido, que ha ayudado al

1. Pueden consultarse, entre otros muchos, É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Les Apocryphes du Nouveau Testament), Paris 1910, VII; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (Subsidia Hagiographica 33), Bruxelles 1961, V; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios* (BAC 148), Madrid ⁴1984, 126; M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli I/2: Infanzia e Passione di Cristo. Assunzione di Maria*, Casale Monferrato ²1983, 9-20; É. COTHENET, «Le Protévangile de Jacques: origine, genre et signification d'un premier midrash chrétien sur la Nativité de Marie», en ANRW II.25.6, 4252; J. K. ELLIOTT, *The Protevangelium of James*, en *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993, 48; L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento. I: Vangeli*, Casale Monferrato 1994, 113-121.

2. Sobre la fecha de esta obra véase más adelante, 74-76.

desarrollo de las enseñanzas dogmáticas acerca de la virginidad perpetua de María; 4) por la valiosa aportación de detalles de la vida de María, que han servido para enriquecer el calendario litúrgico de la Iglesia con fiestas en honor de la Virgen: la Inmaculada Concepción (8 de diciembre), la Natividad de María (8 de septiembre), su presentación en el templo (21 de noviembre), la fiesta de sus padres Joaquín y Ana (26 de julio); 5) finalmente, por el enorme atractivo que ejerció sobre los artistas, especialmente los pintores, tanto de Oriente como de Occidente [3].

I. LA CUESTIÓN DEL TÍTULO

El título con el que se conoce este apócrifo, *Protoevangelio de Santiago*, se debe a Guillermo Postel [4], que durante un viaje por Tierra Santa conoció una obra que narraba la infancia de María y el nacimiento de Jesús [5]. El

3. Cf. E. MALE, *L'art religieux en France. II: L'art religieux du XIIIe siécle en France*, Paris [8]1948, 207-220; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* (BAC 148), Madrid [1]1956, láminas II-XXI (en la 4ª edición, citada en la nota 1, han desaparecido las láminas); A. QUACQUARELLI, «La conoscenza della Natività dalla iconografia dei primi secoli attraverso gli apocrifi», *Vetera Christianorum* 25 (1988) 199-215; N. THIERRY, «L'iconographie cappadocienne de l'affront fait à Anne d'après le *Protévangile de Jacques*», *Apocrypha* 7 (1996) 261-272.

4. Para este personaje, cf. Introducción al texto griego, 81-82, 86.

5. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 4. Según parece, «al ver que se leía en las iglesias de Oriente, (Postel) pensó falsamente que allí era considerado como evangelio canónico, y él lo tomó asimismo por el prólogo del evangelio de San Marcos, dado que el relato se ciñe a los antecedentes de María y de José»: A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 126.

mismo Postel hizo una traducción al latín, que T. Bibliander publicó en 1552 [6], antes de que apareciese la edición del texto griego en 1564 [7]. No se sabe si G. Postel tomó el título corriente en Oriente o si lo forjó él mismo.

El término *Protoevangelio* indica que la obra hace referencia a los acontecimientos previos a los relatos de la infancia de Mt 1-2 y Lc 1-2. La atribución a Santiago procede de la indicación que la obra misma da en el c. XXV, 1. El papiro Bodmer V, que contiene la obra en griego, sin embargo, lleva el título *Génesis Marias. Apokalypsis Iacôb* [8], es decir, *Nacimiento de María. Apocalipsis (Revelación) de Santiago*. La tradición manuscrita, con una enorme variedad de títulos, y las alusiones de los santos Padres no facilitan las cosas para saber cuál era el título original del apócrifo. Orígenes lo conoció como el *Libro de Santiago* [9]. El hecho de que existiera una obra gnóstica conocida como *Genna Marias* hace pensar que *Génesis Marias* pudo ser el título original del *Protoevangelio* [10]. Esto explicaría bien la aparición de los títulos posteriores más desarrollados. El subtítulo *Apocalipsis de*

6. G. POSTEL, *Protevangelion, sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi Minoris*, Basilea 1552.

7. Esta edición fue llevada a cabo por M. NEANDER en su *Catechesis Martini Lutheri parva graecolatina*, Basileae 1564, 356-392.

8. *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, publiée par Michel Testuz, Cologny-Genève 1958, 30-31. El mismo título aparece en el colofón del papiro.

9. ORÍGENES, *Homiliae in Matthaeum* X, 17.

10. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4253. En opinión de J. Dubois, la *Genna Marias* en su estado primitivo no habría sido una obra gnóstica, sino una versión doceta del *Protoevangelio de Santiago*, compuesta hacia el siglo II, y reutilizada por los gnósticos mencionados por san Epifanio: cf. J. DUBOIS, «Hypothèse sur l'origine de l'apocryphe *Genna Marias*», *Augustinianum* 23 (1983) 263-270.

Santiago no debe inducir a error acerca de su género literario, pues, fuera del papiro Bodmer V, no hay otros apoyos en la tradición textual para dicho subtítulo [11]. José A. de Aldama sugirió que el copista del Bodmer V pudo haber encontrado en el margen la abreviatura Apok. Iakvb., equivalente a Apócrifo de Santiago, que él interpretó como Apocalipsis de Santiago [12].

II. CONTENIDO

La obra consta de 25 capítulos, que pueden dividirse con cierta facilidad en tres partes y un epílogo [13].

La *primera parte* (c. I-XVI) narra la historia de la Virgen María hasta el momento del nacimiento de Jesús. Los padres de María, Joaquín y Ana, personajes ricos y honorables, sufren por no tener hijos. Humillado por este hecho, Joaquín huye al desierto (I). Ana, sola en casa, se lamenta de su suerte al Señor Dios de Israel (II-III). Su oración es escuchada; se le aparece un ángel que le anuncia su próxima maternidad. Joaquín, avisado también por un ángel, decide volver a su casa (IV). Cuando llega el momento del parto, Ana da a luz una niña a la que pone

11. Que el subtítulo no ofrece ninguna garantía de autenticidad lo pone de relieve el que un título compuesto de dos elementos unidos simplemente por yuxtaposición es un caso único en toda la literatura griega: cuando un título está compuesto de dos partes, éstas van unidas por la disyuntiva «o».

12. Cf. «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962) 111.

13. La división que proponemos es un poco diferente a la que se suele hacer generalmente entre los comentaristas del *Protoevangelio*. La diferencia mayor estriba en que creemos que literariamente es preferible incluir el c. XXI en la tercera y no en la segunda.

por nombre María (V) [14]. La niña crece rodeada de toda clase de cuidados para defenderla de cualquier impureza, viviendo en un santuario que sus padres le han construido en la casa; luego María es presentada a los sacerdotes, que la bendicen, presagiando ya la gloria a la que llegará más tarde (VI).

Cuando la niña tiene tres años, sus padres la llevan al templo de Jerusalén, cumpliendo así el voto que habían hecho de consagrar al Señor el hijo que les naciera. Al ser recibida en el templo, María es bendecida de nuevo y se le anticipa el papel salvífico que jugará después (VII). Tras describir brevemente el modo de vida de María en el templo (VIII, 1), el autor pasa a narrar lo que constituye uno de los temas centrales de la obra: cuando María lleva doce años en el templo, para que no lo mancille, los sacerdotes toman la decisión de confiarla a uno de los viudos de Israel para su custodia. El beneficiado será aquel sobre cuya vara muestre el Señor algún signo (VIII, 2-3). La suerte recae en José, un carpintero, pues de su vara sale una paloma que se posa sobre su cabeza. A pesar de sus protestas, José obedece la orden de los sacerdotes y toma a María para llevarla a su casa; nada más llevarla allí José la deja para irse a sus tareas (IX). Mientras José está ausente, María, junto con otras vírgenes, es encargada de hilar un velo para el templo (X).

Un día, cuando iba a la fuente por agua, María escucha el saludo de un ángel, que más tarde, ya en la casa, le anuncia su maternidad divina (XI). La escena de la anunciación está narrada muy brevemente y sigue muy de cerca el relato evangélico (XII, 1); luego María se dirige a casa de su pariente Isabel para comunicarle la gozosa

14. Así según el texto griego; según el texto siríaco, el nombre se lo ponen más tarde (cf. VI, 3).

noticia (XII, 2). Llegado el sexto mes del embarazo de María, José vuelve de sus trabajos; al descubrir la situación de María, cae en una gran desesperanza, pues se siente engañado por ella; la interroga, pero no obtiene sino protestas de su inocencia (XIII). Mientras medita qué hacer con María, José recibe la visita de un ángel que le revela el misterio de la concepción virginal del Hijo de Dios, a quien él deberá poner el nombre de Jesús (XIV). La inoportuna visita del escriba Anás a José hace que la noticia del embarazo de María sea conocida por el sumo sacerdote, que convoca a José y María para realizar con ellos la prueba de las aguas amargas. La prueba pone de manifiesto la inocencia de José y María, y el sumo sacerdote los deja volver a su casa en paz (XV-XVI).

La *segunda parte* (c. XVII-XX) narra el nacimiento de Jesús y las circunstancias extraordinarias que lo rodean. Cuando se aproxima el día en que María debe dar a luz, aparece el edicto de Augusto ordenando que los habitantes de Belén se inscriban para el censo (XVII). José y María se ponen en camino, pero en medio del viaje, sintiendo que su alumbramiento es inminente, María pide a José detenerse; el lugar está desierto, pero José encuentra una cueva donde protegerla (XVIII, 1). José sale en busca de una comadrona y en el camino asiste a un milagro sorprendente [15]: durante unos segundos, la vida del universo parece detenerse; luego, todo vuelve a su ser natural. José encuentra una comadrona a la que lleva a la cueva (XVIII, 2-XIX, 1). El momento en que se acercan a la cueva coincide con el nacimiento de Jesús: la visión de una nube luminosa parada sobre la cueva y la irradiación de una luz que sale de ella, son pruebas

15. De manera abrupta el relato comienza a ser narrado en primera persona.

que bastan para que la comadrona crea en la concepción virginal de Jesús (XIX, 2). Sin embargo, otra mujer, de nombre Salomé, a la que la comadrona comunica el milagro, pide pruebas para creer (XIX, 3). Al acercarse a María para comprobar su virginidad Salomé es castigada quemándosele una mano, que le queda restituida tras hacer un acto de arrepentimiento y tomar al niño en sus manos (XX).

La *tercera parte* (XXI-XXIV) se abre con la narración de los sucesos relacionados con los Magos, siguiendo el texto de Mt 2, 1-12 (XXI), y prosigue luego con la matanza de los inocentes y el asesinato de Zacarías, padre de Juan el Bautista, por Herodes. Cuando María tiene noticia de la matanza de los niños en Belén, oculta a Jesús en un pesebre de bueyes. También Isabel, la madre de Juan, huye para salvar al niño encontrando refugio en una montaña, que se abre milagrosamente para ocultarlos (XXII, 2-3). Herodes manda buscar a Juan, y, al encontrar solo a Zacarías, que dice no saber dónde está el niño, ordena matarlo dentro del santuario (XXIII). A la mañana siguiente, viendo que Zacarías no salía de oficiar, un sacerdote entra en el santuario y no encuentra más que un gran charco de sangre coagulada (XXIV, 1-3). Después de tres días de duelo, los sacerdotes eligen como sucesor de Zacarías a Simeón, el anciano que vivía en el templo de Jerusalén (XXIV, 4).

El c. XXV es un breve *epílogo* en el que el autor del libro, que se presenta como Santiago explica las circunstancias en que compuso su obra.

III. UNIDAD LITERARIA

La unidad literaria del *Protoevangelio* ha sido puesta a menudo en tela de juicio. El primero en hacerlo fue A.

Hilgenfeld[16], quien en 1850, al estudiar las fuentes utilizadas por san Justino para los relatos evangélicos, se preguntaba si las concordancias entre Justino y el *Protoevangelio* no indicarían que el apologista utilizó el apócrifo, tal como lo tenemos ahora o en una forma más arcaica que se podría reconstruir. A. Hilgenfeld se decidía por la segunda posibilidad. Por otro lado, Hilgenfeld fue el primero en notar la importancia del cambio de persona entre los c. XVIII, 1 y XVIII, 2. El hecho de que José comienza a hablar en primera persona indica que el autor utiliza aquí una fuente diferente de la que venía usando hasta entonces[17]. Casi cincuenta años más tarde, el gran especialista en la literatura cristiana antigua, A. von Harnack, aportó una solución que ha dominado gran parte de la investigación posterior[18]. En su opinión, el *Protoevangelio* es una obra compuesta a partir de tres documentos:

a) Una *Natividad de María* (c. I-XVII). A este documento es al que se refiere Orígenes cuando habla del *Libro de Santiago*, y debe ser un poco anterior al teólogo alejandrino (comienzos del siglo II).

b) Un *Apocryphum Josephi*, acerca de la Natividad de Jesús y de la virginidad de María en el parto y después del parto (c. XVIII-XX), que podría remontarse a la segunda mitad del siglo II.

c) Un *Apocryphum Zachariae* (c. XXII-XXIV), que puede remontarse al siglo II, pero que en la forma actual es posterior.

Hacia la primera mitad del siglo IV, un compilador habría unido estos tres documentos, a los que habría aña-

16. Cf. A. HILGENFELD, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins*, Halle 1850, 153-161.

17. Cf. A. HILGENFELD, *Kritische Untersuchungen*, 154.

18. Cf. A. VON HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II, Leipzig 1897, 600-603.

dido el c. XXI, la venida de los reyes Magos y el epílogo final (c. XXV)[19].

Las cosas quedaron así, y, con pequeñas modificaciones, la opinión de Harnack prevaleció entre los estudiosos del *Protoevangelio*. Sin embargo, el descubrimiento de nuevos papiros ha obligado a replantear la cuestión de la composición de la obra. En 1906 E. Pistelli publicaba cinco folios de un papiro del s. IV, que, aunque muy mutilado, tenía un texto continuo desde XIII, 1 hasta XXIII, 3, y, por tanto, cubría los tres documentos que distinguía Harnack[20]. Con ello se ponía de manifiesto que en el siglo IV el *Protoevangelio* circulaba ya completo y habría servido de fuente para otros autores antiguos, como el Pseudo-Eustacio o el *Barbarus Scaligeri*. Por otra parte, el hallazgo del papiro Bodmer V (s. III), que contiene prácticamente completo el texto del *Protoevangelio*, venía a confirmar los hallazgos de E. Pistelli. El gran especialista en dicho papiro, É. de Strycker ha defendido sin vacilación la homogeneidad de la obra con argumentos de orden lingüístico, literario y paleográfico[21]. Se puede afirmar, por tanto, que el texto en su estado actual existía ya a finales del s. II. Pero esto no quiere decir que el autor no haya utilizado ocasionalmente fuentes, orales o escritas, para la composición de su obra[22].

19. Cf. É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4258; L. Moraldi, *Gli Apocrifi*, I, 117; É. de Strycker, *La forme la plus ancienne*, 11-12; A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 138.

20. Cf. E. Pistelli, «Papiri evangelici», *Studi religiosi* 6 (1906) 129-140.

21. Cf. E. Pistelli, *Publicazioni della Società Italiana*, I, 9-15; *Il Protoevangelo di Jacopo*, Lanciano 1919, 31-39; É. de Strycker, *La forme la plus ancienne*, 12-13.

22. Cf. É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4259; J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 50. Este último señala como posibles fuentes independientes el relato sobre María, el naci-

La hipótesis de Harnack sobre la existencia de los tres documentos está fundamentada en gran parte en la presencia de los personajes protagonistas: María, José y Zacarías. Ahora bien, salvo en el caso de María, la aparición de los otros dos personajes está subordinada al interés teológico del autor. Es evidente que José no interesa por sí mismo, sino como testigo excepcional y garante escogido de la virginidad de María [23].

Por lo que se refiere a Zacarías, tampoco éste parece interesar al autor por sí mismo, sino que su presencia en el *Protoevangelio* está condicionada por la figura de Juan el Bautista, que juega un papel destacado en la sección final de la obra (c. XXII, 3-XXIV). No es improbable, sin embargo, que para elaborar el relato del asesinato de Zacarías el autor haya utilizado tradiciones que circulaban en medios cristianos de origen judío. Partiendo quizá de Mt 23, 35 y siguiendo las técnicas del *midrash* judío [24], un autor judeo-cristiano habría aplicado a Zacarías, el sacerdote padre de Juan el Bautista, los detalles que se conocían de otros personajes que llevaron el nombre de Zacarías, sobre todo la suerte final del profeta Zacarías, hijo del sacerdote Yehoyadá, asesinado en el atrio del templo de Jerusalén [25]. Con todo ello puede afirmarse sin recelos

miento de Jesús, la muerte de Zacarías, la visión de José en el relato en primera persona, el relato sobre la comadrona.

23. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4259.

24. El término *midrash*, derivado del verbo *darash*, «buscar, escrutar», designa en el mundo judío la búsqueda de un sentido profundo de la Biblia. Sobre el género literario *midrash*, cf. más adelante, 21-25.

25. Cf. 2 Cro 24, 20-22. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4259, señala la posibilidad de que también haya influido la historia de otro Zacarías, el hijo de Baris, asesinado durante el asedio de Jerusalén, según relata el autor judío Flavio Josefo (B. J. IV, 343). San Jerónimo cuenta que en su tiempo algunas gentes ingenuas

que el *Protoevangelio* presenta una fuerte unidad. No se puede afirmar que se limita a copiar un supuesto *Apocryphum Zachariae* al pie de la letra [26].

IV. GÉNERO LITERARIO

Como acabamos de indicar, el *Protoevangelio de Santiago* presenta rasgos y características que permiten encuadrarlo dentro del género literario del *midrash* cristiano. En hebreo el verbo *darash* significa «buscar, investigar, indagar, estudiar». De este verbo se deriva el sustantivo *midrash*, término que designa el resultado de tal investigación o estudio. En el ambiente rabínico, *midrash* significa la búsqueda de un sentido profundo en la palabra de la Escritura. Dentro del género literario *midrash* se distinguen dos tipos: el *midrash halákico*, que se impartía en las escuelas rabínicas y tenía por finalidad enseñar normas de conducta; y el *midrash haggádico*, utilizado sobre todo en la liturgia de la sinagoga, que busca edificar y exhortar, y se desarrolla con más libertad que el primero [27].

En la literatura judía contemporánea del Nuevo Testamento, los *midrashim* de estilo haggádico de relatos de infancias ocupan un lugar destacado. Hay relatos muy

mostraban entre las ruinas del templo y del altar unas piedras rojas que creían ser las piedras manchadas por la sangre de Zacarías (*In Matthaeum* IV, 23, 35-36, SC 259, 180.182). Esta asimilación de Zacarías al padre de Juan el Bautista se debe, en opinión de san Jerónimo, a los apócrifos (*In Matthaeum* IV, 281-284).

26. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4259.

27. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4260; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, trad. por T. Larriba, Madrid 1982, 581-587; A. WRIGHT, *The Literary Genre Midrash*, Staten Island 1967; R. BLOCH, «Midrash»: DBS 5 (1957) col. 1263-1281.

circunstanciados y desarrollados sobre la infancia de Noé, Abrahán, Isaac, etc. Pero destaca sobre todos el *midrash* sobre la infancia de Moisés[28]. C. Perrot, describe el género midrásico con las siguientes palabras: «Sus autores toman el texto bíblico como punto de partida; lo estudian, lo interpretan, resuelven las dificultades, llenan los silencios del texto sagrado, para hacer la Palabra de Dios más comprensible, viva, edificante y adaptada a la mentalidad de sus contemporáneos... Son tradiciones narrativas, de carácter popular, en las que la Biblia, en cierto modo, es "reescrita" para la mayor edificación del pueblo»[29].

Un ejemplo tomado de la vida de Moisés puede ayudar a ver en qué consiste el género literario del *midrash haggádico*. En el Midrash Éxodo Rabbah I, 13, hablando de los nombres de las comadronas que asistían a las hebreas en Egipto, llamadas Sifrá y Puá, se dice:

«R. José bar Isjaq dijo: "Sifrá porque sostuvo a los israelitas ante Dios, puesto que para ellos habían sido creados los cielos, ya que de ellos se dice que *a su soplo se esclarece* (*sprh*) (Jb 26, 13); Puá porque hizo frente (*hwpy`h*) a su padre, que era Amram, presidente del Sanedrín en aquella época. Cuando Faraón decretó que *todo hijo que nazca lo arrojaréis al río* (1, 22), Amram dijo:

– ¡No sirve de nada que los israelitas se acuesten con sus mujeres!

E inmediatamente apartó a su mujer Yokebed, y se abstuvo de ella, e incluso la divorció; estando ella emba-

28. Cf. R. BLOCH, «La naissance de Moïse dans la tradition aggadique», en *Moïse, l'Homme de l'Alliance*, Paris 1955, 102-118.

29. C. PERROT, «Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au IIe siècle de notre ère», *Recherches de Science Religieuse* 55 (1967) 504-505. Cf. J. DANIÉLOU, *Evangelios de la Infancia*, trad. de la Comunidad de Religiosas del monasterio de San Benito, Barcelona 1969, 76-92.

razada de tres meses. Todos los israelitas divorciaron a sus mujeres, y su hija le dijo:

– Padre, tu orden es más dura que la de Faraón...

Él retomó a su mujer, y todos los israelitas las retomaron; y de aquí Puá, porque hizo frente a su padre"».

Para alguien que conoce el relato bíblico saltan en seguida a la vista las diferencias que hay entre éste y el relato de R. José. Pero sobre todo llama la atención el anacronismo que supone hacer de Amram, el padre de Moisés, el presidente del Sanedrín, una institución que nació muy posteriormente.

É. Cothenet ha puesto de relieve que el género literario del *midrash haggádico* conviene muy bien al *Protoevangelio de Santiago*, pues resulta claro que el autor de esta obra ha utilizado los textos de los evangelios canónicos de la infancia de Jesús, así como otros textos de la Sagrada Escritura, para crear su propio relato [30].

La primera fuente que usa el *Protoevangelio* son las narraciones canónicas de la infancia, cuyo texto usa de una manera bastante libre. Con una gran habilidad, el autor va construyendo su relato entretejiéndolo con el contenido de Mt 1-2 y Lc 1-2. Veamos paso a paso como lleva a cabo esta tarea.

A partir del c. X el *Protoevangelio* sigue el relato de Lucas, tomando pie de dos detalles. El primero consiste en hacer de María una descendiente de la casa de David (X, 1), interpretando el texto de Lc 1, 27 de una forma un tanto forzada [31]. El segundo consiste en introducir en X,

30. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4260. En el mismo sentido puede verse también L. M. PERETTO, «Gesti sacri nel Protovangelo di Giacomo», *Rivista Biblica* 3 (1955) 174-178; 235-256; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 424-437.

31. El autor del *Protoevangelio*, sin embargo, no parte aquí de la nada. La opinión de que María era descendiente de la casa de David

2 la mudez de Zacarías (Lc 1, 20), mediante un inciso que adelanta la presentación del Bautista (XII, 2). Estos dos detalles permiten al autor seguir el hilo del relato lucano de la Anunciación y la Visitación. Sin embargo, el autor del *Protoevangelio* no sigue al pie de la letra el texto canónico, sino que se permite algunas libertades. La más significativa es que desdobla la Anunciación en dos escenarios: por un lado está el saludo del ángel a María mientras está en la fuente, y, por otro, el anuncio de su maternidad divina estando ya en su casa (X, 1-2).

El conjunto de los c. XIII-XVI constituye el mejor ejemplo del genio literario del autor del *Protoevangelio*. Utilizando los recursos literarios del *midrash*, el autor, que parte del texto de Mt 1, 18-25, hace un verdadero alarde de cómo se pueden utilizar los datos de los evangelios sin estar atado servilmente a ellos. Los sucesos que narra –las dudas y sospechas de san José, el interrogatorio a María, el anuncio del ángel a José, el descubrimiento del embarazo de María por parte del escriba Anás, la prueba de las aguas amargas, el veredicto final de inocencia– están entretejidos con viveza y colorido, y están cargados de un dramatismo tan fuerte que el lector queda impresionado. El climax del relato aparece en los c. XIV-XV, donde se narra cómo José, que, atormentado por las dudas recibe el anuncio tranquilizador del ángel, se ve sometido a la prueba de las aguas amargas, acusado de tener relaciones maritales con María.

Para narrar los acontecimientos relacionados con el nacimiento de Jesús (c. XVII-XXI), el autor ha construido su relato soldando los de los evangelios canónicos: de

aparece afirmada explícitamente por san Justino (*Diálogo con el judío Trifón* 43, 1; 45, 4; 100, 3; 120, 2), y quizás indirectamente por san Ignacio de Antioquía (*A los efesios* XVIII, 2).

Lucas toma el viaje a Belén con motivo del empadronamiento (2, 1-4), pero omite la adoración de los pastores (2, 8-20); de Mateo toma la venida de los Magos (2, 1-12) y la matanza de los inocentes (2, 16-18), pero ha omitido el anuncio del ángel a José para que lleve a María y el niño a Egipto (2, 13-15). Es en esta parte precisamente donde el autor sigue más de cerca el texto de los evangelios canónicos.

La segunda fuente que el autor del *Protoevangelio* ha usado para su inspiración como *midrashista* es el Antiguo Testamento. El pasaje que parece haber jugado un papel decisivo en la presentación de los padres de la Virgen es 1 S 1-2, donde se narra el nacimiento del profeta Samuel. He aquí los elementos que ambos pasajes tienen en común:

– el nombre de las madres de los niños es el mismo: Ana;

– las dos son estériles;

– ambas lloran a causa de su esterilidad: la madre de Samuel en el templo de Silo; la madre de María en su jardín;

– las dos hacen el voto de ofrecer su hijo al Señor;

– los dos niños, Samuel y María, son llevados al templo a los tres años [32];

– el diálogo entre Joaquín y Ana tiene muchos paralelos con el de Elcana y Ana, padres de Samuel.

Dentro del Antiguo Testamento, otra fuente que el autor del *Protoevangelio* ha utilizado sin duda para componer las escenas de la presentación de los padres de María es la «historia de Susana» de la versión griega del libro de Daniel. La presentación del padre de la Virgen

32. De María se dice explícitamente en VII, 1-2; de Samuel se deja entender, pues fue presentado al Señor al ser destetado, lo que se hacía a esa edad, según la costumbre hebrea (cf. 2 M 7, 27).

se inspira con toda seguridad en Dn 13, 4, donde se dice que «Joaquín era muy rico». Por lo que respecta a la presentación de Ana, hay varios elementos que parecen tomados del retrato de la Susana de Dn 13. En primer lugar, *Protoevangelio* II, 4 dice que Ana «bajó a su jardín a pasear», palabras que evocan Dn 13, 7, donde se dice que Susana «paseaba por el jardín de su marido». En segundo lugar, Ana se lamenta de su esterilidad *mirando hacia el cielo* (III, 1), mientras Susana, *alzando la cabeza*, llora a causa de la acusación injusta de adulterio (Dn 13, 35).

En cuanto a los anuncios a Joaquín y Ana por medio de un ángel, los relatos del *Protoevangelio* están construidos siguiendo el modelo literario de los anuncios de nacimientos de personajes conocidos, tanto del Antiguo Testamento (Isaac: Gn 17-18; Sansón: Jc 13; Gedeón: Jc 16, 11-12) como del Nuevo (Juan: Lc 1, 5-66)[33].

V. AMBIENTE QUE REFLEJA EL *PROTOEVANGELIO*

El autor del *Protoevangelio* no se conforma con copiar los modelos de la Sagrada Escritura, sino que, fiel al método de la narración haggádica, utiliza con libertad los

33. Cf. P. A VAN STEMPVOORT, «*The Protoevangelium Jacobi*: The Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Date», en *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlin 1964, 410-426; É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4261. En este modo de proceder, el *Protoevangelio* sigue el mismo método que los evangelios canónicos, cf. L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie (Lc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Lectio Divina 106), Paris 1981, 89-125, esp. 97; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. II: Los anuncios angélicos previos en el evangelio lucano de la Infancia* (BAC 479), Madrid 1986, 10-20.

datos. Varios relatos pueden servir de modelo para conocer la forma de componer del autor y el ambiente social y religioso en el que vivía.

1) *El relato de la presentación de María en el templo de Jerusalén* sigue de cerca el de la presentación del profeta Samuel en 1 S 2. Sin embargo, el *Protoevangelio* ha añadido algunos detalles que no se encuentran en el relato bíblico y que parecen recogidos de obras apócrifas judías: la afirmación de que María recibe su alimento de manos de un ángel (VIII, 1) es una alusión a la situación en que Eva se encontraba en el paraíso antes del pecado, según la describe la *Vida de Adán y Eva* 4, 2 [34], donde se dice que los dos comían el pan de los ángeles [35]. La alusión queda reforzada por el hecho de que en XIII, 1 José se lamenta de su suerte con las siguientes palabras: «¿Se repite conmigo la historia de Adán? ¿Me ha sucedido a mí lo mismo que a Adán, que cuando estaba en el momento de su alabanza llegó la serpiente y encontró sola a Eva, la sedujo y la mancilló?» [36]. Pero hay una diferencia que al autor le interesa subrayar: mientras Eva pecó, transgrediendo el mandato de Dios, María no pecó. Es así como el autor cristiano del *Protoevangelio* aprovecha para presentar a María por encima de Eva [37].

34. La *Vida de Adán y Eva* es un apócrifo judío del siglo I a. C., considerado un *midrash haggádico*, que influyó fuertemente en los autores del NT, y que probablemente recibió retoques cristianos (cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2, New York 1986, 258).

35. Cf. Sal 78, 25; *Sanhedrin* 59b; *Yoma* 75b.

36. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4261. Como señala este autor, esta interpretación del pecado de Eva es muy conocida en el *midrash* judío; también aparece en el Targum del Pseudo Jonatán sobre Gn 4, 1.

37. Sobre la relación entre las figuras de Eva y María, véase más ade-

2) *La presencia de las comadronas* en el momento del nacimiento de Jesús (c. XIX-XX) es otro de los motivos de la *haggadah* que tienen su origen en el mundo de la especulación judeo-cristiana. El punto de partida de este episodio puede estar en el relato del nacimiento de Moisés (Ex 2, 1-2), preparado por el relato de las parteras egipcias, Sifrá y Puá, que atendían a las mujeres hebreas que daban a luz (Ex 1, 15-22). El texto bíblico pone en labios de una de las parteras como excusa para que sigan naciendo niños hebreos que sus madres «dan a luz antes de que lleguen las comadronas», es decir, que no necesitan de ellas. Por otra parte, según una tradición judía recogida en el Midrash Éxodo Rabbah I, 20, la madre de Moisés dio a luz a su hijo sin dolor, «porque las mujeres justas no estaban incluidas en el destino de Eva» de dar a luz con dolor (cf. Gn 3, 16)[38].

El tema de dar a luz sin necesidad de comadrona y sin dolor fue utilizado por la tradición cristiana para aplicarlo al parto de María. En la *Ascensión de Isaías*, un escrito judeo-cristiano del s. II, leemos: «Algunos (habitantes de Jerusalén) decían: "La Virgen María ha dado a luz...". Y muchos decían: "No ha podido dar a luz, pues no ha subido partera donde ella ni hemos oído los gritos de los dolores (del parto)"»[39].

lante, 56-59; cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 246ss; F. MANNS, *La Dormition*, 170-171

38. Flavio Josefo ha recogido la tradición de que la madre de Moisés escapó de los guardias egipcios porque dio a luz sin los gritos propios del parto: cf. *Antigüedades judías* II, 218.

39. *Ascensión de Isaías* XI, 13-14. Un paralelo muy estrecho de estas palabras se encuentra en los *Hechos de Pedro con Simón* 24, un apócrifo de finales del s. III. Sobre las relaciones literarias entre ambos escritos, cf. E. NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe* (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 3), Brepols 1993, 54-58. Un testi-

Pero una vez más el autor del *Protoevangelio* ha introducido una diferencia, que muestra donde está su interés teológico. María no sólo no ha necesitado de comadrona, sino que su parto virginal ha sido confirmado por medio de un milagro prodigioso obrado por el recién nacido: la comadrona Salomé, que había perdido sus manos al tocar a María para cerciorarse de su virginidad, queda curada al tocar al niño.

3) La narración del *suceso de Salomé*, introducido en el relato de las comadronas de Belén, pone de relieve el ingenio del que se sirve el autor del *Protoevangelio* para dar a conocer su pensamiento teológico. Es evidente que el episodio está construido según el modelo de la aparición de Jesús resucitado al apóstol Tomás (Jn 20, 24-25)[40]. Los puntos de contacto que pueden apreciarse entre ambos relatos son los siguientes:

– unos testigos presenciales del prodigio cuentan su visión al protagonista;

– actitud escéptica de éste: «si no meto mi dedo... no creeré»;

– viene a continuación la narración del milagro;

– reacción sorprendida y creyente del personaje central;

– unas palabras finales que recogen la confesión de fe del protagonista.

Pero también aquí muestra el autor del *Protoevangelio* una gran originalidad al incluir el suceso de las manos

monio muy semejante se halla en las *Odas de Salomón* XIX, 6: «(La Virgen) concibió un hijo. No sufrió... No tuvo necesidad de partera, porque él la vivificaba». Sobre la traducción de esta *Oda* y su interpretación, véase M.-J. PIERRE, *Les Odes de Salomon* (Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC 4), Brepols 1994, 112-115; véase también A. PERAL-X. ALEGRE, *Las Odas de Salomón*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III, Madrid 1982, 85-86.

40. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 253.

quemadas de Salomé al tocar el cuerpo virginal de María. Detrás de este episodio se esconde sin duda la exégesis del pasaje de la zarza ardiente de Ex 3, 1-6 aplicada a María. Esta exégesis, muy frecuente en la literatura cristiana antigua, interpreta que María es la zarza que ha recibido el fuego de la divinidad (Cristo) sin que por ello se halla extinguido el sello de su virginidad. Su cuerpo virginal, marcado definitivamente por el fuego divino, ha quedado santificado de una manera extraordinaria, y nadie puede acercarse a él sin quemarse [41]. La conexión entre el episodio de la zarza ardiente y el de Salomé queda confirmada por la confesión de la misma comadrona: «Dios de mis padres», que son las mismas con las que Dios se revela a Moisés en la teofanía sobre el monte Horeb.

El ambiente judeo-cristiano que refleja el *Protoevangelio* se pone de manifiesto no sólo en estos tres episodios estudiados, sino también en la presencia de ciertos motivos *haggádicos* frecuentes en la teología de origen judeo-cristiano. Uno de ellos es la tradición que localiza el nacimiento de Jesús en una *cueva*. Parece que el primero en hablar del nacimiento de Jesús en una cueva es san Justino, quien, al refutar al judío Trifón, afirma que Jesús había nacido en Belén, porque José, no habiendo podido alojarse (*katalysai*) en la aldea de Belén, se instaló en una cueva (*spelaion*) cerca de dicha aldea. Y estando ellos allí, María dio a luz a Cristo y lo puso en un pesebre [42].

41. Un milagro semejante aparece en los relatos y homilías sobre la Dormición de María; cf. G. ARANDA PÉREZ, *Dormición de María. Relatos de la tradición copta* (Apócrifos Cristianos 2), Madrid 1995, 111.217.

42. Cf. SAN JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 78, 5; cf. 78, 6. En opinión de los autores, el santo pudo escribir esta obra entre los años 150-160 d. C.

No se sabe bien de dónde pudo tomar san Justino la noticia acerca del nacimiento de Jesús en una cueva, pero es posible que se trate de una interpretación deducida a partir de dos detalles del evangelio de Lucas, que pudieron hacerse populares muy pronto entre los cristianos: la falta de alojamiento para José y María en Belén y la mención del pesebre de los animales (Lc 2, 7)[43]. A partir del siglo III, los testimonios acerca del nacimiento en la cueva son frecuentes[44].

El relato que narra cómo la estrella guía a los Magos hasta la cueva de Belén muestra a la vez lo inteligente de la forma de narrar del autor del *Protoevangelio* y el ambiente del que depende. Es evidente que en este episodio sigue de cerca el relato evangélico de Mt 2, 2-12[45]. Aunque los contactos literarios son muy estrechos, sin em-

43. Algunos autores han defendido que san Justino mismo está detrás de la creación de esta tradición para responder a los adoradores de Mitra, que acusaban a los cristianos de haber copiado de su culto los ritos que ellos practicaban en las cuevas. Sobre la imposibilidad de este punto de vista y la verosimilitud de una tradición cristiana primitiva, anterior a san Justino, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (BAC 488), Madrid 1987, 99-104.

44. Cf. ORÍGENES, *Contra Celso* I, 51; ETERIA, *Itinerarium ad loca sancta* 42; SAN JERÓNIMO, *Epístola 46 de Paula y Eustoquia a Marcela* XIII; EUSEBIO DE CESAREA, *Dem. ev.* III, 2, 97c; VII, 2, 343b; 9, 6. Entre los apócrifos pueden verse, *El Evangelio del Pseudo Mateo* XIII, 2.3.5.7; 14, 1; el *Liber de Infantia Salvatoris* 63.65ss.69; el *Evangelio árabe de la Infancia* 3.

45. Es conveniente recordar aquí que, según la opinión común de los comentaristas, Mt 2, 1-12 presenta el episodio de los Magos, siguiendo los procedimientos derásicos, como el cumplimiento en Jesús de la profecía mesiánica de Balaam en Nm 24, 17. Véase a este respecto S. MUÑOZ IGLESIAS, *Evangelios de la Infancia. IV: Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo* (BAC 509), Madrid 1990, 236-262; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 187-199.

bargo el autor no se limita a copiar su modelo canónico. Un detalle pone de relieve su originalidad. A la pregunta de Herodes acerca de la señal que han visto los Magos para venir hasta Jerusalén, éstos responden: «Hemos visto un astro muy grande que brillaba entre las demás estrellas y que las iba eclipsando, de modo que las estrellas no alumbraban ya» (XXI, 2). El detalle del astro brillante, que no aparece en los evangelios canónicos, tiene un paralelo sorprendente en un pasaje de los escritos de san Ignacio de Antioquía: «Y quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María y su parto... Un astro brilló en el cielo por encima de todos los astros y su luz era inefable. Su novedad produjo extrañeza y todos los demás astros, junto con el sol y la luna, hicieron coro al astro [nuevo]. Él, sin embargo, vencía con su luz a todos. Y había turbación, de dónde [podía nacer] la novedad desemejante a ellos» [46].

No parece que el *Protoevangelio* dependa literariamente de san Ignacio de Antioquía. Más probable es que

46. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los efesios* XIX, 1-2, ed. de J. J. AYÁN CALVO, *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (Fuentes Patrísticas 1), Madrid 1991, 123.125. Como hace notar el autor, este capítulo de la obra de san Ignacio ha sido objeto de numerosas interpretaciones. J. Daniélou lo interpreta como propio de la teología judeo-cristiana no herética: *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, 227-247. A. Orbe defiende que el pasaje tiene un fuerte colorido gnóstico y que está inspirado en fuentes de dudosa ortodoxia: «La muerte de Jesús en la economía valentiniana», *Gregorianum* 40 (1959) 467-499.636-670. J. A. de Aldama sostiene que la fuente original del texto ignaciano se encuentra en la Sagrada Escritura (1 Co 2, 8; Col 1, 26; Ef 3, 9; Sab 18, 14), aunque aparezcan elementos presentes en el judeo-cristianismo: *María en la patrística*, 190-197. Sobre esta controversia, véase J. J. AYÁN CALVO, «El tema del mal en el pensamiento de Ignacio de Antioquía», *Revista Agustiniana* 27 (1986) 608-611.

ambos dependan de otras fuentes anteriores, de origen judeo-cristiano, que presentaban el nacimiento de Jesús como el cumplimiento de la profecía de Balaam en Nm 24, 17. Este oráculo, en efecto, aparece citado con mucha frecuencia en escritos judíos y cristianos como la clave para interpretar el nacimiento del Mesías [47]. Es claro que este pasaje del *Protoevangelio* tiene la finalidad de mostrar la superioridad de Cristo sobre todos los demás personajes de la antigüedad.

VI. LA CUESTIÓN DE LA LENGUA ORIGINAL

Mucho se ha discutido acerca de la lengua original en la que fue compuesto el *Protoevangelio de Santiago*. A principios de siglo, L. Conrady sostuvo la hipótesis de que esta obra fue escrita originalmente en hebreo y era anterior al evangelio de Mateo, a quien habría servido de fuente [48]. En opinión de Conrady, el autor del evangelio de san Mateo no hizo sino corregir con su libro el docetismo exagerado del que adolecía el *Protoevangelio* [49].

47. Entre los escritos de ambiente judío podemos señalar las obras esenias *Documento de Damasco* VII, 19 y la *Regla de la Guerra* XI, 6; y el Targum Neophyti I sobre el pasaje de Nm 24, 17. Entre los escritos judeo-cristianos, el *Testamento de Judá* 24, 1.5; el *Testamento de Leví* 18, 3-4; *Oráculos Sibilinos* XII, 30-33. Entre los Padres de la Iglesia, SAN JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 126, 1; *Primera Apología* 32, 12-13; SAN IRENEO, *Adversus haereses* III, 9, 2; ORÍGENES, *Contra Celso* I, 59.60; *Homiliae in Numeros* XIII, 7.

48. Cf. L. CONRADY, *Die Quelle der kanonischen Kindgeschichte Jesu. Ein wissenschaftlicher Versuch*, Göttingen 1900, 71.

49. Sin embargo, las opiniones de L. Conrady no han parecido convincentes a la mayor parte de los autores. Una crítica de los postulados de Conrady puede verse en É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 33ss.

Contra las pretensiones de Conrady, la mayor parte de los estudiosos considera que la lengua original en que se escribió la obra fue el griego. Los argumentos a favor de esta hipótesis, partiendo del estudio del papiro Bodmer V, los ha presentado así É. de Strycker [50]:

1) La lengua es relativamente correcta, aunque de una gran pobreza de vocabulario y sintaxis, como lo pone de manifiesto la ausencia total de variación en el uso de las partículas.

2) Las citas del Antiguo Testamento están hechas con una gran fidelidad al texto griego, lo que resultaría inverosímil en el supuesto de un original hebreo.

3) Los semitismos que aparecen en la obra son puramente literarios, es decir, son préstamos del Antiguo Testamento.

Nosotros creemos que en el estadio actual de la investigación sobre el *Protoevangelio* lo más razonable es aceptar que la obra fue escrita originalmente en griego; pero no descartamos la posibilidad de que fuera compuesta en una lengua semítica. En contra de la opinión de De Strycker creemos que en el texto griego se pueden detectar semitismos que no son meros préstamos del Antiguo Testamento [51].

VII. ENSEÑANZAS TEOLÓGICAS

El anónimo autor del *Protoevangelio de Santiago* ha desplegado todo su ingenio con la finalidad de ensalzar a María, la Madre de Cristo, haciendo un canto de su vir-

50. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 419-424.

51. En la traducción del texto griego se irán señalando los semitismos a los que nos estamos refiriendo.

ginidad [52]. Para ello hace una elaborada presentación de sus antepasados, su nacimiento, su infancia en el templo, su matrimonio con José, su parto virginal, momentos que se ven rodeados de acontecimientos extraordinarios: el nacimiento se produce después que sus padres, tras muchos años de esterilidad, son bendecidos por Dios con el embarazo de Ana; su infancia transcurre en el templo de Jerusalén, donde es alimentada por un ángel; su matrimonio con José, entendido como si María le hubiese sido confiada para ser custodiada por él, es ratificado por el milagro de la paloma que sale de la vara de José; su maternidad virginal es defendida por Dios mismo a través del juicio de las aguas amargas; su parto virginal es confirmado por el milagro operado sobre la comadrona Salomé, etc.

«Al escribir una obra para la alabanza de María –dice É. Cothenet–, el Pseudo Santiago nos aparece como un innovador» [53]. Su originalidad consiste sobre todo en que, a pesar de servirse de los relatos de los evangelios canónicos para narrar el nacimiento de Jesús, ha sabido apartarse de ellos para centrar su interés en la Madre de Jesús.

1. El apologeta de la virginidad de María

Los evangelios canónicos hablan poco de María, pues su mensaje se centra evidentemente en la persona de Jesús. Los evangelios afirman que María concibió a Jesús fuera de las leyes naturales, siendo virgen. Pero ¿había permanecido María siendo virgen después de dar a luz a

52. Cf. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, 10; É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4263; J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 50.

53. É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4263.

Jesús? ¿Había continuado siendo virgen para siempre? Hay que reconocer que en este punto los evangelios contienen varios detalles que podían dejar entender que, tras el nacimiento de Jesús, María había dejado de ser virgen y había tenido otros hijos. Por una parte, al hablar del nacimiento de Jesús, Lc 2, 7 lo designa como el «hijo primogénito» (*prôtótokos*) de María, lo que podía entenderse como que después María había tenido más hijos. En ayuda de esta posibilidad vendría el hecho de que en algunas ocasiones el NT menciona a los «hermanos de Jesús» [54]. Por otra parte, el relato de la purificación de María, según es relatado por Lc 2, 22-24, podía dar a entender que, al dar a luz a Jesús, María había dejado de ser virgen [55].

A pesar de las posibles dificultades que estos textos podían causar, los cristianos de los primeros siglos no dudaron en afirmar la virginidad de María [56]. Los primeros ataques contra la virginidad perpetua de María nacieron en ambientes judíos y judeo-cristianos heréticos. Para conocer la interpretación maliciosa que corría en los medios judíos de los primeros tiempos nos es de gran utilidad el testimonio de Orígenes. En su libro *Contra Celso*, el teólogo alejandrino habla en dos momentos de las calumnias que se decían entre los judíos acerca de Jesús y su madre. Recogiendo las palabras que Celso había escrito en su *Discurso verdadero*, escrito hacia el año 178, Orígenes dice:

54. Cf. Mt 12, 46s; 13, 55; Mc 3, 31s; Jn 2, 12; 7, 2; Hch 1, 14; 1 Co 9, 5; Ga 1, 19.

55. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 12; M. ERBETTA, *Gli Apocrifi*, I/2, 16.

56. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 81-102 y 167-242; ÍD., *Virgo Mater. Estudios de teología patrística* (Biblioteca Teológica Granadina 7), Granada 1963.

«Después de esto, (Celso) introduce a un fingido judío, que habla con Jesús mismo, a quien arguye, según él se imagina, acerca de muchas cosas. Y, en primer lugar, "de que inventara el nacimiento de una virgen". También le echa en cara que procede de una aldea judía, "y de una mujer lugareña y pobre que se ganaba la vida hilando"; y añade que "ésta, convicta de adulterio, expulsada de la casa por su marido, carpintero de oficio, anduvo errante y, a la sombra de un tejado, dio a luz a Jesús"».

Y un poco más adelante añade:

«Mas volvamos a la prosopopeya del judío, en que éste cuenta cómo la madre de Jesús, encinta, fue expulsada de casa por el carpintero que la había desposado, convicta de adulterio, y cómo dio a luz en secreto un hijo habido de cierto soldado de nombre Pantera» [57].

Alusiones a este tipo de polémicas entre judíos y cristianos encontramos también en otro apócrifo del siglo II, *Acta Pilati* II, 3-6, donde se refiere que en presencia de Pilato los judíos acusan a Jesús de ser «hijo de fornicación» [58]. Que estas calumnias contra Jesús estaban muy extendidas a partir del siglo II lo prueba el hecho de que Tertuliano, en el norte de África, menciona que entre los judíos se decía que Jesús era el hijo de una prostituta [59].

57. ORÍGENES, *Contra Celso* I, 28; I, 32. Al parecer el nombre Pantera era corriente entre los soldados romanos (cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 561, n. 14).

58. La misma acusación aparece recogida en el ciclo de Homilías sobre la Dormición de la Virgen; cf. G. ARANDA PÉREZ, *Dormición de la Virgen*, 114.116.

59. TERTULIANO, *De spectaculis* XXX, 6: «Éste es -se dirá- el hijo de un carpintero o de una prostituta (*quaestuariae*)». De una acu-

Las noticias de los escritores eclesiásticos aparecen confirmadas por algunas fuentes judías que se refieren a Jesús llamándole «Jesús, hijo de Pantera» (Yeshu ben Pantera), y ponen este apelativo en labios de rabinos de comienzos de la llamada época tanaítica, es decir, de comienzos del siglo II [60]. En el período que va de los años 200 al 500 d. C., la acusación de que Jesús era hijo ilegítimo se había reafirmado en el judaísmo ortodoxo. En los escritos judíos de este tiempo Ben Pantera es identificado con Ben Stada, el hijo de una María, peluquera, que había sido infiel a su marido [61].

Si los judíos atacaban la reputación de María, algunos cristianos, sobre todo de la secta de los ebionitas, no admitían el nacimiento de Jesús de una virgen, pues, a decir de Tertuliano, veían en él un simple hombre (*nudus homo*), nacido de María y José [62].

El autor del *Protoevangelio de Santiago* toma partido en esta polémica, y lo hace de un modo original: construye una historia sencilla, llena de una atractiva ingenuidad, pero cargada de una extraordinaria riqueza dogmática. Su modo de enseñar es el de un buen catequista

sación del mismo tipo da testimonio SAN JERÓNIMO, *Epístola* 14, 11: «Éste es el hijo de un obrero y de una prostituta».

60. Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 560.

61. Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 560. Los textos judíos en que se encuentran las alusiones a Ben Pantera son b. *Shabbat* 104b; b. *Sanhedrin* 67a.

62. Sobre los ebionitas, cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 33-38; A. ORBE, *Cristología gnóstica* (BAC 384), Madrid 1976, 351-379; ÍD., «Errores de los ebionitas», *Marianum* 41 (1979) 147-170; ÍD., *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus haereses»*, I, Madrid-Toledo 1985, 88-115; ÍD., «En torno a los ebionitas», *Augustinianum* 33 (1993) 315-337; A. F. J. KLIJN-G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, Leiden 1973, 19-43.

que sabe utilizar los recursos de la pedagogía popular para enseñar lo que verdaderamente le interesa: defender la concepción virginal de Jesús y la perpetua virginidad de María.

a) *La virginidad de María antes del parto*

La importancia que el autor del *Protoevangelio* concede a la virginidad de María antes del parto (*virginitas ante partum*) aparece claramente en la forma tan acertada como presenta los acontecimientos relacionados con su nacimiento, infancia y pubertad. Como hemos dicho al hablar del género literario, el autor construye esta parte de la obra como una pieza dramática que pretende resaltar la atmósfera de santidad y pureza –legal y física– que ha rodeado a la Madre de Dios desde el principio. La afirmación teológica fundamental del autor es que la virginidad de María antes del parto está garantizada porque ha vivido en tres lugares, custodiada y cuidada de forma extraordinaria: en su casa y en su oratorio por sus padres y por las jóvenes puras; en el templo, por los sacerdotes y el ángel del Señor; en casa de José, y en ausencia de éste, por el mismo Señor.

b) *La virginidad de María en el parto*

La segunda parte del *Protoevangelio* (c. XVI-XX), en la que se narran los acontecimientos relacionados con el nacimiento de Jesús, tiene como objetivo principal resaltar que María, al dar a luz a su Hijo, no ha perdido su integridad virginal, sino que ha continuado siendo virgen (*virginitas in partu*). El autor ha construido la defensa de la virginidad de María en el parto en dos momentos: el primero lo constituyen las escenas que preparan el parto

y el parto mismo; el segundo, la presentación de la comadrona Salomé y el milagro que se opera en ella.

Los preparativos del parto comienzan cuando José se pone en camino hacia Belén para el empadronamiento. En medio del camino, cuando le llega el momento del parto a María, José la deja en una cueva de los alrededores de Belén y sale a buscar una comadrona hebrea. Tras encontrarse con una, la lleva hacia la cueva; pero, al llegar allí, ven que la cueva está cubierta por una nube oscura que se va convirtiendo en una luz tan intensa que llega a cegar a quien la mira. El resplandor va cediendo y permite ver a un recién nacido que se vuelve a tomar el pecho de su madre. Sin dolor, sin necesidad de partera, María ha dado a luz a su Hijo. «Bella descripción de un parto –dice J. A. de Aldama– que está fuera de las leyes ordinarias»[63].

Esta bella descripción, sin embargo, no ha dejado de suscitar algunas dificultades acerca de la ortodoxia de su autor. Se ha querido ver en él a un defensor del docetismo, doctrina según la cual Jesús no tuvo un cuerpo real de carne, sino un cuerpo aparente[64]. Según esto, los docetas, y más particularmente los valentinianos, afirmaban que María si no tuvo dolores ni necesidad de partera fue precisamente porque el hijo que dio a luz tenía un cuerpo celeste, no de carne, que nació *a través de* (*per*) ella, pero no *de* (*ex*) ella. Bajó del cielo y entró *en* (*in*) María, pero no recibió de ella nada realmente humano. Vino a este mundo como de paso, pero no por generación; por

63. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 214.

64. Ha defendido el carácter doceta del *Protoevangelio* L. CONRADY, *Die Quelle*, 71. En contra, cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 34-36; É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4265; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 215.

medio de María, pero no de ella; María fue para él como un camino (*via*), un canal, pero no fue madre [65].

Sin embargo, como dijimos más arriba [66], el tema del parto sin dolor y sin necesidad de comadrona, que aparece también en otros apócrifos, como la *Ascensión de Isaías* y las *Odas de Salomón*, tiene su origen en la *haggadah* judía sobre el nacimiento de Moisés. Esto parece descartar la necesidad de buscarle un origen doceta. Por otra parte, el tema del parto virginal aparece también en un pasaje de la carta de san Ignacio a los efesios [67], lo que confirma que nos encontramos ante una tradición conservada en medios judeo-cristianos, que defienden que la virginidad de María se conservó intacta en el momento del nacimiento de Jesús [68]. Además, en el relato mismo hay datos suficientes que muestran que el autor del *Protoevangelio* no puede ser tenido por un gnóstico doceta. María hace el viaje hacia Belén en unas condiciones que lo hacen especialmente penoso a causa de su estado. José, que la ve sufrir como cualquiera otra mujer encinta, piensa: «Lo que hay en ella quizás le hace sufrir» (XVII, 2). A la pregunta de José por su incomodidad, María responde: «Lo que hay en mí me da prisas por nacer» (XVII, 3). Previendo el parto, José busca una partera que pueda atender a María. «La luz extraordinaria comunica

65. Cf. SAN IRENEO, *Adversus haereses* I, 7, 2; TERTULIANO, *De carne Christi* 23, 2-6. Sobre la teología gnóstica y valentiniana acerca del nacimiento de Jesús y de la virginidad de María, véase A. ORBE, *Cristología gnóstica*, 412-448. Sobre la explicación dada por Tertuliano contra los gnósticos, véase C. POZO, *María en la obra de la salvación* (BAC 360), Madrid 1974, 256-257.

66. Cf. 28-29.

67. *A los efesios* 19, 1-3. Un comentario lúcido a este pasaje puede encontrarse en J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 189-202.

68. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 211-212.

a la escena resplandores de presencia divina; pero quien nace de María no es la luz, sino un niño real y palpable, tan real que se nos presenta tomando el pecho de su madre» [69].

Donde más claramente aparece el realismo con el que el *Protoevangelio* habla del nacimiento carnal de Jesús y de la virginidad de María en el parto es en el episodio de la comadrona Salomé. Es evidente que este episodio ha sido compuesto con la intención de confirmar la virginidad en el parto. Para ello el autor ha construido su relato de una manera inteligente, siguiendo el modelo de la aparición de Jesús resucitado al apóstol Tomás (Jn 20, 24). Salomé, como Tomás, prepara con su incredulidad el tema de la necesidad de tocar para creer. Con ese propósito Salomé entra en la cueva. En este momento el autor se separa del relato evangélico, para poner un énfasis mayor en la realidad del milagro: mientras en el relato del evangelio de Juan, Jesús reprocha a Tomás su incredulidad y alaba la fe de los que creen sin haber visto, aquí se recrea la escena inventando un nuevo prodigio: las manos de Salomé resultan quemadas al tocar el vientre de María, y no quedarán restablecidas sino después de haber tomado al niño en brazos [70]. El episodio, narrado con una gran habilidad literaria, sirve para dar un nuevo y majestuoso testimonio de la virginidad de María en el momento del parto [71].

69. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 215.

70. En los relatos y homilías sobre la Dormición de la Virgen aparece también el tema de que las manos de los que atentan contra María quedan separadas del cuerpo, y no son restablecidas sino después de un acto de fe en la maternidad virginal de María, cf. G. ARANDA PÉREZ, *Dormición de la Virgen*, 111.217.

71. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 215.

c) *La virginidad de María después del parto*

La fe en la virginidad perpetua de María que los cristianos habían aceptado desde muy pronto, chocaba con una dificultad que los adversarios no dejaron de explotar ampliamente: que en el Nuevo Testamento se llama a Jesús el hijo «primogénito» de María [72] y se habla de sus «hermanos», cuyos nombres son incluso conocidos: Santiago, José, Simón, Judas [73]. Estas dos afirmaciones unidas parecían conducir a una conclusión inequívoca: María, después de dar a luz a Jesús, había tenido otros hijos.

A principios del s. II, Hegesipo, un judío convertido al cristianismo, escribe unas *Memorias* con el deseo de «transmitir sin error la tradición de la predicación apostólica» [74], para oponerse a las enseñanzas de los gnósticos. Una de sus opiniones, que posteriormente encontraría muy buena acogida era la de que la expresión «hermanos» de Jesús debía ser entendida en un sentido amplio, equivalente a parientes, primos. De este modo, cuando se habla de Simón se dice que era primo de Jesús, por ser hijo de Cleofás, hermano de san José [75].

El autor del *Protoevangelio* es testigo de otra explicación que se hará corriente entre los Padres de los siglos

72. Cf. Lc 2, 7.

73. Cf. Mt 12, 47; 13, 55-56; Mc 6, 2-3; Hch 1, 14; 1 Co 9, 5; Ga 1, 19.

74. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* IV, 8, 2.

75. Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* IV, 11; IV, 32. La exégesis neotestamentaria posterior se ha encargado de dar la razón a Hegesipo en este punto, pues en la Biblia la palabra «hermano» tiene un sentido muy amplio que sirve para designar a parientes más o menos cercanos. En Gn 13, 8, por ejemplo, se dice que Abrahán y Lot eran «hermanos», pero en 14, 12 se especifica que Lot era sobrino de Abrahán. Otros pasajes donde se da este valor amplio al término «hermano» son Gn 19, 6; Lv 10, 4; 2 R 10, 13; 1 Cro 23, 22.

III y IV: los que el Nuevo Testamento llama «hermanos de Jesús» son hijos de un primer matrimonio de José. Los elementos más sobresalientes de la explicación del apócrifo son:

– los sacerdotes del templo de Jerusalén deciden que María debe ser custodiada por un *viudo*, y con este motivo son convocados todos los viudos de las familias de Israel (VIII, 3)[76];

– sale escogido José porque sobre su cabeza se posa una paloma, lo que se interpreta como el signo prodigioso por el que Dios lo elige como custodio (IX, 1);

– José rechaza el encargo porque es viejo y tiene hijos (IX, 2);

– dos hijos acompañan a José y a María en el viaje hacia Belén para el empadronamiento (XVII, 2);

– a estos hijos los deja José en la cueva junto a María, cuando, estando ella para dar a luz, sale a buscar a la partera (XVIII, 1).

Esta explicación del *Protoevangelio* acerca de los hermanos de Jesús hizo fortuna entre los escritores eclesiásticos tanto de Oriente como de Occidente. Clemente de Alejandría, al comentar la epístola de Judas, dice que «Judas, que escribió la carta católica, era hermano de los hijos de José... [Se le llama] también hermano de Santiago; y esto es verdad, pues era su hermano por parte de José»[77]. Orígenes, al que se considera uno de los más gran-

76. La tradición de que José era un anciano con hijos mayores aparece también en *La Historia de José el carpintero* IV, 1, un apócrifo del s. IV, pero cuyo núcleo principal se remontaría al s. II; cf. A. BATISTA-B. BAGATTI, *Edizione critica del testo arabo della «Historia Josephi fabri lignarii» e ricerche sulla sua origine* (Studium Biblicum Franciscanum, Coll. minor 20), Jérusalem 1978.

77. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Adumbrationes in epistola Iudae Catholica* (GCS 17), Berlin 1970, 206.

des teólogos de la virginidad de María [78], recurre en varias ocasiones a la explicación del *Protoevangelio.* Entre los fragmentos sobre Juan a él atribuidos, hay uno en el que se puede leer: «Muchos se preguntan cómo es que Jesús tuvo hermanos si María permaneció virgen hasta su muerte. No tenía hermanos de sangre, pues la Virgen no tuvo más hijos, y él mismo no era hijo de José. Eran llamados sus hermanos según la Ley, y eran hijos de José y de una primera esposa que había muerto» [79].

En su *Comentario a Mateo*, Orígenes, comentando el pasaje en el que el evangelista dice que los habitantes de Nazaret creían que los hermanos de Jesús eran hijos de José y de María, explica: «Algunos dicen que los hermanos de Jesús eran hijos que José había tenido de una primera mujer, con la que había vivido antes de desposarse con María: se basan para esto en una tradición que viene del escrito que tiene por título *El Evangelio según Pedro* y del *Libro de Santiago.* Quienes dicen esto lo hacen con la intención de guardar el honor de María en una plena virginidad... Yo juzgo que esto es razonable» [80]. En el siglo IV, san Epifanio, oriundo de Palestina, da una explicación que por lo corriente que se hizo se la suele llamar «la teoría de san Epifanio»: José tenía ochenta años cuando se desposó con la Virgen. Había estado casado previamente con una mujer de la tribu de Judá, de la que había tenido seis hijos, cuatro varones (Santiago, José, Simeón

78. Sobre el pensamiento mariológico de Orígenes véanse C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene* (OCA 131), Roma 1942, 120-135; H. CROUZEL, *Origène. Homélies sur Luc* (SC 87), Paris 1962, 11-64.

79. ORÍGENES, *Fragm. XXXI in Jo 2, 11*; cf. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di Origene*, 183-184.

80. ORÍGENES, *Hom. in Matthaeum* X, 17; cf. también *Hom. in Lucam* 7, 4.

y Judas) y dos hembras (María y Salomé). José tomó a María no tanto como esposa, sino para guardarla, viviendo en su casa. Jesús creció en medio de estos hijos de José, y por eso era conocido como hermano suyo [81].

En Occidente, la narración del *Protoevangelio* sobre los hermanos de Jesús tuvo una gran acogida. San Hilario de Poitiers, conocido como «el Atanasio de Occidente» por su lucha contra el arrianismo, sale en defensa de la virginidad perpetua de María y comenta: «Se dice que nuestro Señor tuvo varios hermanos. Pero si éstos eran hijos de María, y no más bien hijos de José, fruto de un matrimonio anterior, jamás hubiera sido confiada en la pasión del Señor al apóstol Juan para que se hiciera madre suya» [82].

Sin embargo, la fuerte oposición que a esta teoría hizo san Jerónimo, tuvo como efecto que poco a poco se fuese abandonando. San Jerónimo, en efecto, tuvo que hacer frente a las opiniones de Helvidio, un cristiano de Roma que escribió una obrita en la que negaba la virginidad de María después del parto. Según él, José y María, tras el nacimiento de Jesús, consumaron el matrimonio, de modo que María tuvo otros hijos, los «hermanos de Jesús» [83]. En su *Adversus Helvidium*, escrito hacia el 383, san Jerónimo refuta las opiniones de Helvidio e interpreta la palabra «hermanos» en el sentido bíblico de parien-

81. Cf. SAN EPIFANIO, *Panarion* 78, 7-8.

82. SAN HILARIO, *In Matthaeum* 1, 4; cf. SAN EFRÉN, *Comentario al Diatessaron* II, 11.

83. Según parece, Helvidio pudo basarse en una tradición de la que encontramos testimonios también en Tertuliano: *Adversus Marcionem* IV, 29; *De carne Christi* 7; *De monogamia* 8. La exposición de los argumentos de Helvidio pueden verse en las obras de san Jerónimo: *Adversus Helvidium* 3.9.11.17.18 (PL 23, 211-213); cf. *Epistola* 22, 22.

tes o primos, como lo hacía ya Hegesipo. Y en el *Comentario a Mateo* el santo dice: «Algunos, siguiendo en esto las fantasías de los apócrifos, suponen que el Señor habría tenido hermanos, hijos de José y de otra esposa, e imaginan a una buena mujer, cierta Escha. Pero nosotros, como se encuentra en la obra que hemos escrito contra Helvidio, comprendemos que los hermanos del Señor no eran hijos de José, sino los primos del Salvador, hijos de María, la tía materna del Señor, que es llamada madre de Santiago el Menor, de José y de Judas, los que en otro lugar del evangelio leemos que son llamados hermanos del Señor. Toda la Escritura demuestra que los primos son llamados hermanos» [84].

La autoridad de que gozaba san Jerónimo hizo que su interpretación se impusiera definitivamente y que, sobre todo en la Iglesia latina, fuese aceptada de manera prácticamente unánime.

2. La maternidad divina de María

La doctrina de la maternidad divina de María no aparece afirmada explícitamente en el *Protoevangelio*. Pero a lo largo de la obra se encuentran detalles que muestran que el autor tiene el propósito de afirmar esta verdad fundamental de la fe ortodoxa. É. Cothenet ha puesto de manifiesto la importancia de estos rasgos: «Habiendo concebido del Logos (XI, 2), María tiene por hijo al Hijo del Altísimo (XI, 3). El silencio de la naturaleza a la hora del nacimiento (XVIII, 2-3), la nube y la luz que aparecen sobre la cueva (XIX, 2), testimonian la divinidad del ni-

84. San Jerónimo, *In Matthaeum* II, 12, 49: SC 242, 262.

ño; y él mismo hace su primer milagro en favor de la comadrona incrédula (XX, 1-4)»[85].

a) *María ha concebido del Logos*

El autor del *Protoevangelio* hace una presentación de la escena de la anunciación que constituye en realidad una recreación popular de Lc 1, 35[86]. Pero en ella hay unas palabras nuevas, que no aparecen en el relato canónico. El ángel dice a la Virgen: «No temas, María; pues has hallado gracia ante el Señor del universo. Concebirás de su Logos»[87]. En la frase «concebirás de su Logos», ¿cómo entender las palabras *de su Logos*? Si se traducen «de (= por) su Palabra» equivaldrían a la expresión *per aurem* (por el oído), frecuente en la teología posterior para designar el hecho de que María concebiría por su escucha del mensaje del ángel, es decir, por su obediencia a la palabra del Señor. Pero J. A. de Aldama ha precisado que no hay nada en el texto que recomiende una interpretación de este tipo. Este autor propone traducir «de su Verbo» y entendiendo que, dado que la identidad entre el Verbo de Dios y Jesús aparece ya en el prólogo del evangelio de san Juan y era frecuente en los escritos de la época, el *Protoevangelio* ha modificado el texto de Lc 1, 31, para decir que la concepción que se va a operar en el seno de María es obra de Dios mismo, que la realiza por medio de su Verbo[88].

85. É. COTHENET, «Marie dans les Apocryphes», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, VI, Paris 1961, 74-156.

86. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 261.

87. *Protoevangelio* XI, 2.

88. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 155; É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 41-42.

Esta interpretación –continúa diciendo Aldama– queda confirmada por lo que se dice en la escena siguiente: «María, al oírlo, dudaba diciendo: "¿Es que concebiré del Señor Dios vivo, como engendra toda mujer?". Pero he aquí que se le presentó el ángel que le dijo: "No será así, María, pues el Poder de Dios te cubrirá con su sombra. Por ello lo santo que nacerá será llamado Hijo del Altísimo. Le pondrás por nombre Jesús, pues Él salvará a su pueblo de sus pecados"» [89].

Como en otros casos también aquí es significativa la modificación que el autor hace del texto canónico. Para poder comprender correctamente el contenido de este relato es preciso compararlo con el siguiente pasaje de san Justino:

> «Vamos a aclarar las palabras de la profecía [Is 7, 14], no sea que, por no entenderla, nos eche alguno en cara lo mismo que objetamos nosotros a los poetas cuando dicen de Zeus que, por satisfacer su pasión libidinosa, se unió a las mujeres. Así, pues, *una virgen tendrá en su seno* significa que la virgen concebirá sin unión carnal (pues de darse ésta, ya no sería virgen); sino que el Poder de Dios, viniendo sobre la virgen, la cubrió con su sombra e hizo que, siendo virgen, concibiera» [90].

Teniendo en cuenta que en el pensamiento de san Justino el Poder de Dios se identifica con el Logos [91], parece claro que el pasaje del *Protoevangelio* presenta un pen-

89. *Protoevangelio* XI, 3.
90. SAN JUSTINO, *Apología* I, 33, 3-4.
91. Cf. *Apología* I, 33, 6; véanse también I, 46, 5; I, 66, 2; cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 415.

samiento similar al de la *Apología*[92]. Eso significa en última instancia que el autor del *Protoevangelio* piensa, como san Justino, que es el Verbo quien ha efectuado su propia concepción virginal[93].

b) *El silencio de la naturaleza*

El autor del *Protoevangelio* ha tenido el acierto de afirmar la maternidad divina de María sin recurrir a grandes especulaciones teológicas. Como un buen narrador popular ha sabido crear un clima de expectación entre el momento en que José deja a María en la cueva (XVIII, 1) y el del nacimiento de Jesús (XIX, 2). En ese momento intermedio ha incorporado el capítulo que contiene la visión de José, que está narrada en primera persona, lo que ayuda a dar a la escena un carácter aún más misterioso:

> «Yo, José, caminaba y no caminaba. Miré a la bóveda del cielo y vi que estaba inmóvil. Miré al aire y lo vi atónito, y a los pájaros del cielo, quietos. Miré a la tierra y vi una vasija. Y los que estaban masticando no masticaban, y los que tomaban algo no lo alzaban y los que llevaban algo a sus bocas no lo llevaban. Sin embargo, los rostros de todos estaban mirando hacia arriba. Y vi que unas ovejas eran conducidas, y las ovejas estaban inmóviles. Y el pastor levantaba la mano pa-

92. Sobre el uso que el *Protoevangelio* hace de este pasaje de san Justino véase É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 42; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 415. La idea de que el Logos-Fuerza de Dios ha obrado su propia concepción aparece también en san Ireneo, cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 147-155.

93. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 157-159.

ra golpearlas, y su mano estaba alzada, pero inmóvil. Y miré a la corriente del río y vi los hocicos de unos cabritillos que estaban sobre el agua y no bebían. Todo, en un instante, volvía a recuperar su curso».

Se han señalado curiosas semejanzas entre esta visión de José y un pasaje de un poema hindú que narra las circunstancias del nacimiento de Buda [94]. Sin embargo, es muy improbable que exista una dependencia literaria directa. La idea de que la naturaleza detiene su curso en el momento del nacimiento de un personaje divino puede haber nacido en lugares muy diferentes [95].

Por otra parte, la familiaridad con la que el autor del *Protoevangelio* se mueve en el mundo de las tradiciones judías hace verosímil que se haya inspirado en algunos textos bíblicos. La descripción que se hace de las cosas que suceden y no suceden se asemeja mucho al pasaje de la visión que Moisés tiene en el Horeb: la zarza ardía pero no se consumía [96]. Se trata de la presentación de la forma sorprendente como Dios se manifiesta a los hombres: su presencia trastorna el orden natural de las cosas.

94. Se trata del c. VII del poema pâli Lalita-Vistara, que dice: «La luna, el sol, los carros celestes, los planetas, la multitud de estrellas se quedaron sin movimiento... Las flores, entreabriendo sus capullos, no florecían... Los vientos, calmados, no soplaban. Los ríos y riachuelos, parados, no corrían... Todos los trabajos de los hombres estaban interrumpidos». Sobre este particular, véase G. VAN DER BERG VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingen 1909, 76-78; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 406; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 166, n. 104.

95. El tema del silencio de la naturaleza aparece también en los autores griegos clásicos (EURÍPIDES, *Bacantes* 1084); cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 406.

96. Cf. Ex 3, 1-3.

El silencio y el reposo de la naturaleza aparecen en la Sagrada Escritura, sobre todo en la predicación profética, como las señales que preceden y anuncian la venida o la manifestación de Dios a los hombres [97]. De igual modo, en el Nuevo Testamento se mencionan otros fenómenos de la naturaleza relacionados con el momento de la muerte de Jesús, como el eclipse de sol y el terremoto, que dan testimonio de su divinidad [98].

La intención del autor al incorporar la visión de José en su relato es clara: mostrar que el niño que está naciendo mientras suceden esos extraños fenómenos no es otro que el Hijo de Dios, pues sólo Dios, viniendo al mundo, puede detener el tiempo e interrumpir el movimiento de la naturaleza [99].

c) *La nube y la luz*

Para reforzar la idea de que es Dios mismo quien ha nacido en la cueva de Belén, el *Protoevangelio* se sirve de dos elementos simbólicos que aparecen frecuentemente en la Biblia asociados a las manifestaciones de Dios: la nube y la luz. He aquí cómo presenta el autor la escena:

97. Cf. Ha 2, 20; So 1, 7; Za 2, 17; Sb 18, 14-15; Ap 8, 1.

98. Cf. Mt 27, 51. El eclipse de sol y el terremoto que tuvieron lugar en el momento de la muerte de Jesús fue un motivo utilizado con frecuencia por los escritores eclesiásticos para probar la divinidad de Jesús. Sobre este particular, cf. SAN ATANASIO, *La Encarnación del Verbo* 37.49, trad. por J. C. Fernández Sahelices (Biblioteca de patrística 6), Madrid 1989, 87; *La leyenda del rey Abgar y de Jesús* 52.55, trad. por J. González Núñez (Apócrifos Cristianos 1), Madrid 1995, 120.122; J. K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament*, 51.

99. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 262.

«Se detuvieron en el lugar de la cueva. Y una nube oscura cubría la cueva... De repente la nube se retiró de la cueva, y apareció una gran luz en la cueva de tal modo que los ojos no la soportaban» [100].

Esta descripción de la nube y la luz de la cueva tiene paralelos muy cercanos en las teofanías del Antiguo Testamento. En Ex 19, 16-18 se narra la teofanía del Sinaí de la siguiente manera: «Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una *densa nube* sobre el monte... Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahveh había descendido sobre él en el fuego». En Ex 24, 15-17 se dice que Moisés subió al monte y que *la nube cubrió* el monte. La gloria de Yahveh aparecía ante los israelitas como fuego devorador sobre la cumbre del monte.

También aquí parece clara la intención del autor del *Protoevangelio* al describir el nacimiento de Jesús relacionándolo con las teofanías del Antiguo Testamento: el recién nacido es el mismo Dios que se reveló a Moisés y a los israelitas de manera portentosa en el Sinaí [101].

d) *El milagro del niño recién nacido*

Otro elemento utilizado para sugerir la divinidad del niño recién nacido es el episodio de Salomé, la partera incrédula castigada con la pérdida de la mano, «quemada como con fuego» al tocar el vientre de María [102]. Convic-

100. *Protoevangelio* XIX, 2.

101. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 155, n. 4; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 167-168; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 262,

102. *Protoevangelio* XX, 1. Como hemos notado ya, esta escena recuerda de cerca el episodio de la zarza ardiente (Ex 3, 1-3), que se-

ta de su pecado, Salomé hace un acto de fe en el Dios de Israel. A la invitación de un ángel a acercarse al niño y tomarlo en sus manos, Salomé responde: «Lo adoraré, porque ha nacido como gran rey para Israel» [103]. Salomé, por tanto, ha reconocido en el niño al Mesías prometido y esperado. Y, al tocar al niño, al instante, queda curada [104]. Es evidente que todos estos detalles sólo pretenden una cosa: el niño recién nacido que tiene poder para curar con su solo contacto no es otro que el Mesías, Hijo de Dios, Dios mismo. Y esto no significa otra cosa sino que María es verdaderamente la Madre de Dios.

e) *La púrpura del velo del templo*

Una prueba de cómo el autor aprovecha su habilidad narrativa para transmitir una verdad teológica, es el relato en el que se cuenta cómo María recibe el encargo de hilar la púrpura del velo del templo. En IX, 3, José deja a María, confiándola a la protección del Señor. A partir del c. X se relata el consejo que los sacerdotes toman de encargar a las jóvenes vírgenes de Israel de hilar el velo del templo; a María le corresponde la púrpura y la escarlata. En el c. XI se narra la Anunciación a María, de-

ñalaba la presencia «quemadora» de Dios (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 160; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 263). El tema de María «zarza ardiente» será tratado más adelante, al hablar de los títulos de María.

103. *Protoevangelio* XX, 4.

104. Cf. *Protoevangelio* XX, 4. No deja de ser llamativo el paralelismo entre este milagro y el de la hemorroísa que quedó curada al contacto con el vestido de Jesús (cf. Mt 9, 20ss; Lc 8, 44); cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 256-257; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 263.

sarrollada en dos escenarios, la fuente y la casa. Tras el anuncio en la fuente, María vuelve temblorosa a su casa y se pone a hilar la púrpura. Y es en ese momento cuando el ángel le anuncia que va a concebir al Hijo de Dios, permaneciendo virgen. Al comienzo del c. XII se dice que María terminó la púrpura y fue a llevarla al sacerdote.

F. Manns ha explicado muy bien el sentido de estos episodios [105]. La clave de todo está en dos pasajes del libro del Éxodo (26, 31-36; 36, 35-38), donde se habla de cómo se confeccionaba el velo que hacía de separación entre el Santo y el Santo de los Santos en la tienda de la Morada durante la estancia del pueblo en el desierto, y más tarde en el templo de Jerusalén. Las fuentes judías han conservado el recuerdo de que este velo era confeccionado todos los años por ochenta y dos doncellas de Israel [106]. La idea de hacer que el velo fuese tejido y bordado por jóvenes vírgenes israelitas ha podido ser recogido de Ex 35, 25, donde se dice que las mujeres hábiles en el oficio de hilar llevaron a los sacerdotes la púrpura y la escarlata, el carmesí y el lino que habían hilado para el templo del Señor [107].

En el *Protoevangelio*, María, descendiente de David, está hilando la púrpura del velo del templo cuando recibe la visita del ángel del Señor, que le anuncia que en su se-

105. Cf. F. MANNS, «Une ancienne tradition sur la jeunnesse de Marie», en *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem 1977, 106-114; É. COTHENET, «María en los apócrifos», 16-17.

106. Sobre este particular, cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Biblioteca Bíblica Cristiandad), trad. por J. Luis Ballines, Madrid 1977, 42.52. Según Flavio Josefo, los productos con los que se confeccionaba dicho velo eran traídos de Babilonia (*La guerra de los judíos* V, 212ss.).

107. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 218-219.

no será tejido el cuerpo de Aquel que será el verdadero templo de Dios entre los hombres[108]. El autor del *Protoevangelio* pudo tener en la mente el pasaje de Hb 10, 19-20, donde se dice que el velo es la propia carne de Jesús.

3. LOS TÍTULOS DE MARÍA

a) *María, la nueva Eva*

Utilizando una vez más la técnica del *midrash*, el autor del *Protoevangelio* ha insinuado, más que afirmado, uno de los temas más queridos de los Padres del siglo II y que tendría una importancia decisiva en el desarrollo de la teología mariana posterior: la tipología María-Eva[109].

Esta tipología es presentada mediante una escena que contiene una buena dosis de dramatismo e ingenuidad. Cuando José vuelve a casa y descubre que María está encinta, aturdido y desesperado, se pregunta entre sollozos: «¿Quién es el que ha cometido esta maldad en mi casa?

108. Cf. É. COTHENET, «María en los apócrifos», 17. La identificación del velo del templo con la carne de Jesús, verdadero templo de Dios, aparece también en otras obras apócrifas. En el *Evangelio de Bartolomé* 2, 15-16 María cuenta cómo le fue anunciado el nacimiento de Jesús por medio del ángel con las siguientes palabras: «Cuando yo vivía en el templo de Dios, recibiendo mi alimento de la mano de un ángel, he aquí que un día se me apareció un ángel... Y en ese mismo momento el velo del templo se rasgó y se produjo un violento temblor de tierra».

109. Cf. F. MANNS, *Le récit de la Dormition de Marie (Vatican grec 1982). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne* (Studium Biblicum Franciscanum, Coll. Maior 33), Jérusalem 1989, 106.171; É. COTHENET, «María en los apócrifos», 16; «Le Protévangile», ANRW 4263.

¿Quién la cautivó separándola de mí y la mancilló? ¿Acaso se ha repetido en mí la historia de Adán? Así como estando Adán en el momento de la oración de alabanza, vino la serpiente, encontró a Eva sola, la engañó y la mancilló, así también me ha sucedido a mí» (XIII, 1).

El acierto del autor está en que ha sabido dejar las preguntas de José en suspenso, y a las que José no encontrará la respuesta sino más tarde con el anuncio del ángel en sueños (XIV, 2). Con el arte de un buen narrador, el autor sabe jugar con la complicidad del lector, que conoce que lo sucedido en María ha sido por un milagro del Señor (XI, 2-3). Y esto es precisamente lo que le permite introducir su punto de vista teológico respecto a la contraposición entre María y Eva: María, contrariamente a lo que José piensa, no se dejó seducir por el tentador, como Eva, sino que ha concebido del Señor permaneciendo virgen.

Para exponer sus puntos de vista sobre la tipología de María nueva Eva, el autor parece haberse inspirado en dos grandes teólogos del s. II, que han sido pioneros en desarrollar dicha tipología: san Justino y san Ireneo. El primero se sirve de la figura de María nueva Eva para refutar las opiniones de su adversario Trifón al hablar del misterio de la recapitulación de todas las cosas en Cristo:

> «Él (nuevo Adán) se hizo hombre por medio de la Virgen a fin de que, por el mismo camino que empezó la desobediencia a causa de la serpiente, por ese camino fuese también destruida. Porque Eva, siendo virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que procedía de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte; en cambio, María, la Virgen, habiendo concebido fe y alegría, cuando el ángel Gabriel le dio la buena nueva de que el Espíritu del

Señor vendría sobre ella y el Poder del Altísimo la cubriría con su sombra...» [110].

La doctrina de la recapitulación en Cristo aplicada a María esbozada por san Justino, fue desarrollada ampliamente por san Ireneo. Sobre todo en dos pasajes expone el obispo de Lyon su pensamiento:

«La Virgen María es hallada obediente cuando dice: "He aquí tu esclava, Señor; hágase en mí según tu palabra". Eva, por el contrario, fue desobediente: desobedeció, siendo aún virgen. Pues de igual modo que Eva, estando desposada con Adán, pero siendo virgen todavía..., porque creados poco antes no habían conocido la procreación..., de la misma manera que Eva, desobedeciendo, se convirtió en causa de muerte para ella y para todo el género humano, así María, estando desposada con el que le había sido predestinado, y sin embargo Virgen, se convirtió, obedeciendo, en causa de salvación para ella y para todo el género humano» [111].

«La seducción en que incurrió con mal engaño la virgen Eva, destinada ya al marido, la deshizo la

110. SAN JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 100, 4-6. Un estudio de este pasaje de san Justino puede hallarse en J. J. AYÁN CALVO, *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen. I-III* (Instituto Bíblico Compostelano), Santiago de Compostela-Córdoba 1988, 197-205; el autor afirma que san Justino «es el primer testigo de la recapitulación aplicada a María» (p. 198). Un buen estudio hace también J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 264-272; véanse, además, L. M. PERETTO, «Influsso del Protovangelo di Giacomo nei secoli II-IV», *Marianum* 19 (1957) 59-78, esp. 60-67; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 415-416; A. BENOIT, «María en la teología del segundo siglo», *El mundo de la Biblia* 24 (1990) 37.

111. SAN IRENEO, *Adversus haereses* III, 22, 4.

verdad con que recibió el buen mensaje del ángel la Virgen María, ya bajo marido. En efecto, así como aquella fue seducida por el discurso del ángel para que huyese de Dios faltando a su palabra, así ésta fue evangelizada con el discurso del ángel para que, obediente a su palabra, llevase a Dios; y si aquella fue seducida a fin de no obedecer a Dios, ésta movióse por sí a la obediencia de Dios; por donde la Virgen María vino a ser abogada de la virgen Eva; y así como el humano linaje quedó obligado a la muerte por una virgen, fue desligado por otra; he ahí compensada la desobediencia de una virgen por la obediencia de otra» [112].

Es digno de destacarse en estos dos textos el papel que san Ireneo concede a san José. Su figura como esposo predestinado para la Virgen María sólo puede ser comprendida a la luz de Adán, el esposo predestinado para la virgen Eva. Así se comprenden muy bien las palabras de José en el *Protoevangelio*: «¿Es que me ha sucedido a mí como a Adán?» [113].

112. SAN IRENEO, *Adversus haereses* V, 19, 1. El mismo pensamiento del santo puede encontrarse en *Adversus haereses* III, 21, 10; V, 21, 1; *Epideixis* 3. Sobre el pensamiento de san Ireneo acerca de la tipología Eva-María, véanse J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 273-299; A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus haereses»* (BAC Maior 29), II, Madrid 1987, 256-283; ÍD., *Espiritualidad de San Ireneo* (Analecta Gregoriana 256), Roma 1989, 315-330.

113. La contraposición entre Eva y María es conocida también por otros apócrifos, por ejemplo, el *Evangelio de Bartolomé* 4, 6: «Después que habían subido a la cima de la montaña y el Maestro se había alejado un poco de ellos, Pedro dijo a María: "Tú eres la que has anulado la fuerza (= transgresión) de Eva, cambiando la vergüenza en alegría"».

b) *La Hija de Sión*

É. Cothenet ha puesto de relieve un detalle que habla en favor de la identificación que el *Protoevangelio* hace de María con la Hija de Sión [114]. Cuando Ana da a luz a María, debe esperar los días de su purificación para amamantar a la niña [115]. María, en cambio, alimenta al niño Jesús nada más dar a luz [116]. Más adelante, en el relato no se dice nada de la purificación de María. La idea es clara: María, habiendo dado a luz un hijo, ha permanecido pura.

La razón teológica que se esconde detrás de esta presentación de María como la «toda pura» podemos hallarla en el pensamiento de san Ireneo. Al comentar el anuncio del nacimiento del Mesías en Is 7, 14, en conexión con otro del mismo profeta (Is 66, 7), el obispo de Lyon dice: «*Antes de alumbrar la que está en dolores, antes de que lleguen los dolores del parto, dio a luz un niño*. Así dio a conocer lo inesperado e inopinado de su nacimiento de la Virgen» [117]. Es claro que san Ireneo se hace aquí eco del pensamiento del profeta en 66, 7, que está hablando de la Hija de Sión que, a la hora de la salvación, verá crecer a su pueblo de repente, milagrosamente (cf. Is 54, 1-3). El tema de la virginidad en el parto se referiría de este modo a la tipología de Sión-María [118].

114. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4266.
115. Cf. *Protoevangelio* V, 2.
116. Cf. *Protoevangelio* XIX, 2.
117. SAN IRENEO, *Epideixis* 54.
118. El tema de la Hija de Sión que da a luz aparece en el AT también en Jr 4, 31; Mi 4, 9-10; 5, 2; So 3, 15-17.

c) *La Virgen del Señor*

El *Protoevangelio de Santiago* es el primero en acuñar una expresión aplicada a María: ella es la «Virgen del Señor» [119]. Toda la obra, en efecto, está destinada a poner de relieve que María es el objeto de una predilección especial de Dios. María es el fruto de un nacimiento milagroso, de padres estériles. Desde el instante mismo de su concepción es ofrecida al Señor en promesa y queda consagrada al Señor para toda la vida. Sus padres la tienen como algo que pertenece a Dios, y en su casa vive en un santuario que sus padres le han construido, y allí es entretenida por jóvenes vírgenes.

Al cumplir un año es presentada a los sacerdotes, que la bendicen por dos veces. A los tres años María es ofrecida al servicio del Señor en el templo. Como en un cortejo de bodas María es acompañada al templo, la casa del Esposo, donde es recibida por el sacerdote que la bendice en nombre de Dios.

Cuando María llega a la edad núbil, y para que no mancille el templo, es entregada a José, un viudo con hijos mayores, que ha sido elegido milagrosamente por el mismo Dios. Pero su tarea será únicamente la de custodiar a María. No le pertenece como esposa, sino a Dios. José mismo tiene conciencia de ello. Cuando al recibirla en su casa debe ausentarse para ir al trabajo durante un tiempo, José le dice a María que el Señor será su guardián. Y a la vuelta, al encontrar a María encinta, se lamenta porque no ha sabido guardar a la que había recibido virgen del templo del Señor. También el episodio del velo

119. *Protoevangelio* IX, 1. Sobre este título de María véase J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 245.342-356.

del templo deja entrever la misma preocupación. Cuando el sumo sacerdote convoca a las vírgenes sin mancha para confeccionar un velo para el templo, se acuerda de que María es pura para Dios.

Toda la vida de María, por tanto, ha sido entendida por el autor del *Protoevangelio* en función de su pertenencia a Dios. «Bajo formas populares e ingenuas late la intuición profunda de que María, la Madre virgen de Jesús, es eminentemente pura, como corresponde a quien pertenece a Dios y está del todo consagrada a Él: es *la Virgen del Señor*» [120].

d) *La esposa del Señor*

La idea de que María es la esposa del Señor aparece reflejada en la forma como el *Protoevangelio* narra la entrada de María en el templo de Jerusalén cuando tenía tres años. La niña es conducida en medio de una procesión que reviste las características de una procesión de bodas, según la costumbre judía de la época, tal como es descrita por la parábola de las diez vírgenes [121]. Después que el día se ha pasado en bailes y otras diversiones, tiene lugar la cena de la boda a la caída de la noche; a la luz de las antorchas la novia es conducida luego a la casa del novio [122]. En la perspectiva del *Protoevangelio* María es la novia conducida al templo, la casa del Esposo, donde es recibida por los sacerdotes que la besan en nombre del Esposo [123].

120. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 347.
121. Cf. Mt 25, 1-12.
122. Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús* (Biblia y Kerygma 3), trad. por Fco. Javier Calvo, Estella 1970, 211.
123. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 344.

e) *La bendita del Señor*

La importancia que el autor del *Protoevangelio* concede a que María es la bendecida por el Señor aparece en el hecho de que a lo largo de la obra se encuentran cinco bendiciones. Las dos primeras corresponden a los sacerdotes en el momento en que María es presentada a ellos con motivo de la fiesta que sus padres dan por su primer aniversario [124]. La tercera bendición corresponde al momento en que el ángel le anuncia su maternidad divina, episodio que ocupa un lugar central en la obra [125]. La cuarta bendición se pone en labios del sacerdote que recibe de María la labor de púrpura, ya acabada, para el velo del templo [126]. La quinta bendición tiene un carácter especial. Se trata de la bendición que Isabel pronuncia a favor de María, siguiendo el relato de Lc 1, 42. Pero el apócrifo se aparta del texto canónico para decir que es Juan, en el seno de Isabel, quien bendice a María [127].

El conjunto de estas bendiciones quiere transmitir un mensaje claro: María es la *bendita del Señor*.

f) *El Arca de la alianza*

El episodio de la comadrona Salomé (c. XX) tiene como finalidad poner de manifiesto que el cuerpo de María, en el que ha habitado hasta el momento de su nacimiento el Hijo de Dios, es el Arca de la alianza, santificada por el contacto con Dios. Por eso, quien se acerca al cuerpo

124. Cf. *Protoevangelio* VI, 2.
125. Cf. *Protoevangelio* XI, 1.
126. Cf. *Protoevangelio* XII, 1.
127. Cf. *Protoevangelio* XII, 2.

santo de María encuentra un castigo semejante al de Uzzi, que halló la muerte por atreverse a tocar el arca de Dios en la era de Nakón [128]. No es improbable, por otra parte, que la mención de la nube que cubre el lugar donde María da a luz a su Hijo sea una alusión a la nube que cubría el arca de la alianza de los israelitas durante la travesía del desierto [129].

g) *La paloma inocente*

En la Sagrada Escritura se usa en algunas ocasiones el símbolo de la paloma para designar al pueblo de Israel [130], simbolismo que la literatura judía contemporánea del Nuevo Testamento recogió y desarrolló ampliamente [131]. En el Nuevo Testamento [132], en cambio, la paloma es el símbolo utilizado para hablar del Espíritu Santo, tradición que fue seguida también por los santos Padres. Sin embargo, algunos autores tardíos se sirvieron del símbolo de la paloma para hablar de María, la Virgen pura. Así Teodoto de Ancira la llama «la paloma blan-

128. Cf. 2 S 6, 6-8. Un episodio semejante aparece en el ciclo de relatos sobre la Dormición.

129. Cf. F. MANNS, *La Dormition*, 172.

130. Os 7, 11; 11, 11; Ez 7, 16; Sal 68, 14; 74, 19. En el Cantar de los Cantares se usa con frecuencia la imagen de la paloma para hablar de la esposa (= Israel): 2, 14; 5, 2; 6, 9.

131. En tres pasajes de la literatura judía se habla de Israel como una paloma pura. En el Targum a Cántico 2, 14: «Tú, asamblea de Israel, tú te asemejas a una paloma pura»; en el Midrash Cántico Rabbah 2, 14, 1: «Rabí Judá decía en nombre de R. Simón: Delante del Señor, bendito sea, tú eres una paloma pura»; y en Cántico Rabbah 4, 1, 2: «Como la paloma es pura, así Israel es puro»; cf. F. MANNS, *La Dormition*, 163.

132. Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jn 1, 32.

ca», y Teodoro Estudita la designa como «la paloma toda pura»[133].

En el *Protoevangelio* encontramos también el título «paloma» aplicado a María. Al hablar del modo de vida inocente que María lleva en el templo, se dice: «María vivía en el templo del Señor como una paloma y recibía el alimento de manos de un ángel»[134].

4. ¿Fue María concebida virginalmente?

Desde muy antiguo se ha suscitado la pregunta de si el *Protoevangelio de Santiago* afirma la concepción virginal de María. Dos pasajes son los que plantean dicha pregunta. El primero se refiere al momento en que «el ángel del Señor» se aparece a Joaquín en el desierto para ordenarle de parte de Dios que regrese a su casa: «Joaquín, el Señor ha escuchado tu oración. Baja a tu casa. He aquí que tu mujer ha concebido (εἴληφε) en su seno» (IV, 2). El segundo viene poco después cuando, al encontrarse Joaquín y Ana junto a las puertas de la ciudad, ella exclama: «Ahora sí que el Señor me ha colmado de bendiciones... He concebido (εἴληφα) en mi seno» (IV, 4).

Leídas en su contexto propio, estas expresiones no dejarían ninguna duda de que el autor piensa que María

133. Teodoto de Ancira, *Homilía sobre la santa Madre de Dios* IV, 13 (PG 77, 1049 A); Teodoro Estudita, *Oración* 5, 2 (PG 99, 721). En algunas homilías compuestas para la fiesta de la Asunción se aplica también a María el título de paloma, cf. G. Aranda Pérez, *La Dormición de la Virgen*, 110.111.115.119.155.160. 201.

134. *Protoevangelio* VIII, 1. Cf. F. Manns, *La Dormition*, 163-164. Sobre la posibilidad de que ya san Ireneo se refiriese a María con este símbolo en *Adversus haereses* V, 19, 1, véase A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, II, 281. J. A. de Aldama opina sin embargo que el santo se refiere en este pasaje a Cristo (*María en la patrística*, 319).

ha sido concebida virginalmente, sin que Joaquín su padre haya tenido ninguna intervención. Sin embargo, un primer problema se suscita por el hecho de que un buen número de manuscritos y algunas versiones antiguas traen los verbos de los dos pasajes en futuro: λήψεται, λήψομαι. El texto excluiría así toda concepción virginal, pues se anuncia el nacimiento de María para después de que Joaquín y Ana hayan convivido de nuevo.

Aunque C. von Tischendorf consideró que el texto original era el que tenía los verbos en futuro, É. de Strycker ha puesto de manifiesto que se ha de preferir la lectura de los verbos en perfecto [135]. Aun así, sin embargo, persiste la pregunta sobre si el autor estaba pensando en la concepción virginal de María. Que la respuesta no es fácil lo pone de relieve las diferentes interpretaciones que se han dado a lo largo del tiempo.

A finales del siglo IV, san Epifanio dio una explicación de orden lingüístico que negaba la concepción virginal [136]. En su opinión, el perfecto del texto ha de entenderse, de acuerdo al uso bíblico, en el sentido de que algo que aún es futuro puede expresarse como realizado (perfecto hebreo) cuando se tiene la certeza de su cumplimiento. Es lo que sucede en los anuncios proféticos: el profeta está tan seguro de que lo anunciado en nombre de Dios se cumplirá que lo expresa en tiempo de pasado, como algo ya cumplido. En ese caso, las palabras

135. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 81-83. En este sentido véanse L. M. PERETTO, «La Vergine Maria nel pensiero di uno scrittore del secondo secolo (La Mariologia del Protovangelo di Giacomo)», *Marianum* 16 (1954) 246-256; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 349. Como señala este último autor es posible que los textos que tienen el futuro hayan nacido como fruto de la desconfianza hacia lo que afirmaban los originales.

136. Cf. SAN EPIFANIO, *Panarion* 79, 5-7.

del ángel «tu mujer ha concebido» no habría que entenderlas de una concepción distinta de la normal. El ángel anuncia a Joaquín lo que va a suceder como si se hubiera realizado ya para no dejar ninguna duda de su cumplimiento [137].

Esta explicación de san Epifanio encontró buena acogida entre los teólogos bizantinos. En el siglo VIII, san Andrés de Creta utiliza los argumentos de san Epifanio para combatir como errónea la opinión de los que defienden que María habría nacido de una manera tan extraordinaria [138]. Modernamente hay autores que han buscado la solución por otro camino. Aun conservando el perfecto –dicen– se puede salvar el carácter natural de la concepción de María. Del relato del *Protoevangelio* se puede deducir que la concepción de María ha tenido lugar antes de que Joaquín marche al desierto. Ahora bien, si Joaquín y Ana continúan orando a Dios para pedirle un hijo es porque desconocían que éste les había sido ya concedido. El anuncio del ángel a Joaquín consiste precisamente en eso, en hacerle saber la maternidad de su esposa [139]. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto el P. Aldama, esta interpretación choca con el hecho de que, cuando el ángel anuncia a Ana su concepción (IV, 1), esa concepción es todavía futura; cuando se la anuncia a Joaquín (IV, 2), ya se ha realizado; por eso, cuando se en-

137. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 18-19; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 349-350.

138. PG XCVII, 1313: «Fue concebida y nació santa María Virgen, no, como dicen algunos, a los siete meses y sin concurso de varón»; cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 19.

139. Cf. L. M. PERETTO, «La Vergine Maria», 251-252; «La Natività di Maria», 188-192; É. COTHENET, «Marie dans les Apocryphes», 91-92. La opinión en contra puede verse en J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 350.

cuentran ambos esposos, Ana la da por verificada (IV, 4). La concepción de María, por tanto, hay que colocarla entre los dos mensajes del ángel.

Por otra parte, se ha señalado con acierto que el *Protoevangelio* establece un paralelo muy estrecho entre Joaquín y José. Ambos se separan temporalmente de sus esposas (Joaquín: I, 4; José: IX; 3); a ambos les anuncia el ángel del Señor la concepción de los niños como algo sucedido durante su ausencia (María: IV, 2; Jesús: XIV, 2). Es evidente que la ausencia de José, de la que nada se dice en los evangelios canónicos, ha sido ideada por el autor del *Protoevangelio* para justificar la concepción virginal de Jesús; ¿no se puede pensar también que la ausencia de Joaquín está ideada para insinuar la concepción virginal de María? [140]. Un indicio de esa intención del autor podría verse en la forma de presentar la ausencia de Joaquín: «Joaquín andaba muy triste y *no se presentó ante su mujer*, sino que se fue al desierto» [141].

5. La Inmaculada Concepción de María

La concepción virginal de María que parece defender el autor del *Protoevangelio de Santiago*, ¿da a entender que la Virgen fue concebida inmaculada, es decir, sin la mancha del pecado original? La respuesta a esta pregunta no es sencilla. Es evidente que resulta

140. Cf. O. Perler, «Das Protevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6 (1959) 25-35; J. A. de Aldama, *María en la patrística*, 350-351.

141. *Protoevangelio* I, 4. Cf. J. A. de Aldama, *María en la patrística*, 351. El mismo autor presenta otros argumentos a favor de la concepción virginal en p. 351-355.

inadecuado esperar que en un libro de las características del *Protoevangelio* pueda encontrarse la afirmación explícita de una verdad que la Iglesia tardó siglos en desarrollar [142]. Ha de recordarse que, sobre todo en Oriente, ni siquiera en los santos Padres se halla una doctrina explícita acerca de la Inmaculada Concepción de María. Sin embargo, las alusiones a este misterio son constantes en las homilías y panegíricos compuestos para ensalzar la absoluta pureza y la total santidad de la Teotókos, la Madre de Dios [143]. Este modo de proceder responde al deseo de los autores griegos de poner el énfasis más en lo positivo que en lo negativo; más en la pureza y santidad de María que en la concepción sin pecado.

En ese mismo sentido es en el que se puede afirmar que el *Protoevangelio* habla de la Inmaculada Concepción. El autor del apócrifo no dice explícitamente que María fue concebida sin pecado original; pero, al hablar de una manera tan constante de la pureza absoluta y de la santidad perfecta de la Virgen, prepara el terreno para aceptar la doctrina del privilegio extraordinario de la Inmaculada Concepción [144].

142. En Occidente sólo a partir de san Agustín puede encontrarse una doctrina elaborada de manera precisa acerca de la Inmaculada Concepción de María. Sobre este tema, véase C. POZO, *María en la obra*, 298-302.

143. Cf. SAN GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Homilías mariológicas* (Biblioteca de patrística 13), trad. por G. Pons Pons, Madrid 1990; SAN ANDRÉS DE CRETA, *Homilías marianas* (Biblioteca de patrística 29), trad. por G. Pons Pons, Madrid 1995.140. Cf. O. PERLER, «Das Protevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6 (1959) 25-35; J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 350-351.

144. Cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 356.

VIII. AUTOR, LUGAR Y FECHA DE COMPOSICIÓN

1. EL AUTOR

En el c. XXV, 1 el autor del *Protoevangelio* se presenta como Santiago. Con toda probabilidad es a él a quien refiere el *Decreto Pseudo-Gelasiano* 8 cuando entre los apócrifos menciona el *Evangelium Jacobi minoris*. A pesar de todo, es evidente que se trata de la obra de un autor anónimo que ha utilizado la pseudonimia para poner su trabajo bajo la autoridad del apóstol Santiago y lograr así que su pensamiento fuera más fácilmente aceptado por la comunidad cristiana, deseosa de completar los vacíos que el Nuevo Testamento había dejado acerca de la vida de la Madre del Hijo de Dios[145].

El desconocimiento de las instituciones judías que muestra el autor y las incoherencias geográficas en las que cae hacen inverosímil que el autor del *Protoevangelio* sea originario de Palestina. Sin embargo, varios detalles ponen de manifiesto que está en estrecha relación con el mundo de ideas judeo-cristiano. Por una parte, tiene un gran conocimiento del Antiguo Testamento, pues lo utiliza con frecuencia para componer sus relatos de la infancia de María[146]. En segundo lugar, como se ha visto al

145. La pseudonimia, sin embargo, no es un fenómeno estrictamente cristiano, sino que aparece también en el Antiguo Testamento y en la literatura pagana. Sobre este particular véase J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum*, Innsbrück 1960, 33.49.66; K. ALAND, «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in the Christian Literature of the First Two Centuries», *Journal of Theological Studies* 12 (1961) 39-49; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi. A.Commentary*, Assen 1965, 12-14.

146. A este respecto, cf. L. M. PERETTO, «Testi sacri nel Protovangelo di Giacomo», *Rivista Biblica* 3 (1955) 174-178; 235-256; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 424-425.

estudiar el género literario, conoce muy bien el mundo de las tradiciones haggádicas judías. Finalmente, como dijimos al hablar de sus enseñanzas teológicas, el objetivo del autor no es otro que defender la virginidad y la maternidad divina de María contra los ataques de los judíos. Todo esto nos hace pensar que *el autor es un cristiano, nacido y educado en ambiente judío, que vivía fuera de Palestina y no conocía personalmente el país*[147].

2. El lugar de origen

No es fácil saber dónde fue escrito el *Protoevangelio*, pues no hay datos seguros y sólo caben conjeturas. Algo parece cierto: debe descartarse Palestina, en razón de la ignorancia que el autor muestra de la geografía de Tierra Santa y de las instituciones judías de la época. É. de Strycker ha puesto de relieve los detalles más relevantes que muestran esta ignorancia:

1°. El autor se representa el desierto como un lugar a las puertas de Jerusalén.

2°. El libro transcurre como si José y María viviesen en Jerusalén. El decreto de Augusto se presenta como si afectase sólo a los habitantes de Belén. Ahora bien, si José no residía allí, no tenía por qué empadronarse; y si residía, ¿por qué debía preparar el asno para llevar a su esposa dentro de Belén?

3°. Después de narrar la Natividad, el autor dice que José se prepara para partir hacia Judea. En realidad el autor quiere decir: hacia Jerusalén, pues está pensando en la presentación del Niño en el templo.

4°. El relato de la llegada de los Magos contiene otra incoherencia. Según Mt 2, 1-3, cuando Jesús nació en

147. Cf. H. R. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 21-22.

Belén de Judá... unos Magos llegaron de Oriente a Jerusalén, y su llegada provocó una fuerte agitación en la ciudad. El autor del *Protoevangelio*, sin embargo, se imagina las cosas de un modo muy distinto. Según él, es en Belén donde se produce la gran turbación. Pero el relato muestra que los Magos habían llegado a Jerusalén, pues allí es donde se encuentra el Pretorio y allí es donde los sacerdotes, interrogados acerca del Mesías, responden que debe nacer en Belén de Judá. Herodes envía a los Magos a Belén diciéndoles: «Id y averiguad»; y es en la cueva cercana a Belén donde, conducidos por la estrella, encuentran al niño con su madre. Después de adorarlo deberán volver a Jerusalén para indicar a Herodes el lugar exacto; pero una revelación celestial les advierte de no entrar ¡en Judea! Como se ve, los nombres de Jerusalén, Belén y Judá no significan nada concreto para el autor, sino que son piezas de un tablero que él mueve según su interés[148].

Todas estas incoherencias parecen excluir que alguien nacido en Palestina haya podido ser el autor de la obra.

¿Cuál es entonces el lugar de origen del *Protoevangelio*? Dos lugares se disputan este honor: Egipto y Siria. En favor de Egipto se han dado los siguientes argumentos a partir de la crítica interna:

1. Los textos bíblicos citados por el *Protoevangelio*, que reflejan muy fielmente el texto griego de los LXX y del Nuevo Testamento, prueban que ha sido escrito directamente en griego, pues de haber sido escrito en otra lengua no se daría esa coincidencia tan exacta. El griego del *Protoevangelio*, por otra parte, es correcto, pero de una gran pobreza de vocabulario y sintaxis. La patria del

148. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 419-421.

autor no se puede buscar, por tanto, ni en Grecia ni en las islas ni en la Asia proconsular ni en las colonias griegas de Asia Menor [149].

2. El *Protoevangelio* deja ver huellas de lo que podríamos llamar copticismos de vocabulario y sintaxis, es decir, influencias en su texto de palabras, expresiones y construcciones sintácticas que no son propias del griego, pero son normales en copto. Por lo que se refiere al vocabulario, lo más llamativo es que para el autor «desierto» y «montaña» son equivalentes. Así sucede, por ejemplo, cuando se dice que Joaquín se retiró al desierto, en donde plantó su tienda y ayunó..., y decía para sí: «No *descenderé...*». Más tarde un ángel le dice: «Joaquín, *baja...*», y Joaquín *descendió*. El mismo intercambio entre montaña y desierto aparece en la escena de la prueba de las aguas amargas. Ahora bien, este intercambio, impropio en el griego, es normal en la lengua copta [150].

3. En favor del origen egipcio del *Protoevangelio* hablaría también el que los primeros testimonios que tenemos del libro proceden de autores vinculados con Alejandría, Clemente y Orígenes [151].

H. R. Smid ha puesto de manifiesto que estos argumentos no son conclusivos, pues podrían utilizarse también para aplicarlos a otros lugares de la geografía de Asia Menor y Siria [152]. A favor de Siria se pueden presentar los siguientes argumentos:

149. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 421.

150. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 422-423; L. Th. LEFORT, «Les premiers monastères pachômiens. Explorations topographiques», *Le Muséon* 52 (1939) 404.

151. Cf. J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 130; É. COTHENET, «Protévangile de Jacques», DBS 1383.

152. Cf. H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 20-22.

1. El gran número de tradiciones de tipo haggádico que hay en la obra hacen pensar que su autor debe ser buscado entre cristianos que estaban en estrecho contacto con los judíos, lo que sucedía sobre todo en Siria[153].

2. El *Protoevangelio* guarda un estrecho parentesco espiritual –sobre todo en lo que se refiere a la defensa de la virginidad y de la castidad– con los Hechos apócrifos que florecieron en Siria a partir de los siglos II y III[154].

3. La costumbre de las *virgines subintroductae* se entiende mejor en Siria que en Egipto[155].

4. La relación que se da entre el *Protoevangelio*, san Ignacio de Antioquía, la *Ascensión de Isaías* 11 y las *Odas de Salomón* 19 habla a favor de un mismo lugar de origen, Siria[156].

3. La fecha de composición

Al hablar de la unidad literaria del *Protoevangelio* dijimos que los autores que defienden que se trata de una obra compuesta de varios documentos colocan la fecha

153. Cf. É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4267.

154. Cf. É. Cothenet, «Protévangile de Jacques», DBS 1383; «Le Protévangile», ANRW 4267. El autor piensa sobre todo en el parentesco entre el *Protoevangelio* y *Acta Pauli* 5-6. A. Hamman ha puesto de relieve que esta defensa de la virginidad se daba en grupos de piedad que vivían principalmente en Siria y estaban próximos a las tradiciones judeo-cristianas: «Sitz im Leben des Actes de Thomas», en *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlin 1964, 383-389; «Sitz im Leben des Actes apocryphes du Nouveau Testament», en *Studia Patristica* VIII (TU 93), Berlin 1966, 62-69.

155. É. Cothenet, «Le Protévangile», ANRW 4267; Íd., «Protévangile de Jacques», DBS, 1383.

156. Cf. J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 49.

de su composición a comienzos del siglo IV. Sin embargo, los argumentos que se emplean no son convincentes. La mayoría de los autores coincide en señalar la segunda mitad del siglo II como la fecha más probable. Veamos los argumentos que É. de Strycker ha presentado en favor de esta fecha:

1°. En su *Comentario al evangelio de Mateo*[157], Orígenes habla explícitamente del «libro de Santiago». Aunque no se sabe con exactitud la fecha de composición de esta obra exegética del teólogo alejandrino, sabemos que Orígenes murió hacia el año 254 d. C.

2°. Clemente de Alejandría debió conocer el *Protoevangelio*, pues en dos pasajes de sus obras parece aludir a él. En el libro de los *Stromata* VII, 16, 93, comenta: «Algunos dicen, en efecto, que, asistida por una partera, (María) fue hallada virgen después de haber dado a luz»[158]. Dado que dentro de la literatura cristiana antigua no conocemos ninguna otra obra que hable de la presencia de una partera y de la constatación experimental de la virginidad de María después del parto, parece razonable deducir que Clemente se está refiriendo al *Protoevangelio de Santiago*[159].

La segunda alusión del alejandrino al texto apócrifo se halla en su Comentario a la carta de Judas, de la que ya hablamos con ocasión de los «hermanos de Jesús»[160].

157. ORÍGENES, *In Matthaeum* X, 17.

158. Como ha notado É. de Strycker, la manera como Clemente habla de la asistencia de la partera implica con toda probabilidad una confusión en los papeles que el *Protoevangelio* hace jugar a las dos mujeres que se acercan a la cueva donde está María. Esto indica que para el autor del *Protoevangelio* Salomé era también partera, aunque el texto no lo diga explícitamente (*La forme la plus ancienne*, 412).

159. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 413.

160. Cf. 43-47.

No tenemos datos seguros sobre la fecha de composición de estas obras; pero, dado que Clemente murió hacia el año 215 d. C., es evidente que el *Protoevangelio* debió existir ya hacia el año 200 [161].

3º. Varios pasajes del *Protoevangelio* guardan una relación muy estrecha con los escritos de san Justino, el teólogo nacido en Palestina y muerto entre los años 163-167 d. C. en Roma. La concordancia es especialmente significativa en la tradición acerca de la cueva de Belén. Sin embargo, aun en esos casos las diferencias son tan notables que no permiten suponer una dependencia literaria directa de uno respecto del otro [162]. Esto avala también la segunda mitad del siglo II como fecha más probable para el *Protoevangelio*.

4º. La libertad con que el autor del *Protoevangelio* utiliza los evangelios de Mateo y Lucas en los relatos de la infancia son un indicio de arcaísmo. Pero el autor conoce y cita escritos del Nuevo Testamento que estuvieron poco extendidos en los inicios del siglo II, entre ellos 1 Jn, 1 y 2 P, Judas. Como la segunda carta de Pedro no parece haber sido fácilmente asequible antes del segundo cuarto del siglo II se tendría una fecha aproximada sobre su composición. Por razones de orden histórico y dogmático, É. de Strycker se inclina a favor de una fecha cercana al año 170 [163].

Todos los argumentos están, pues, a favor de *la segunda mitad del siglo II* como fecha más probable para la composición de uno de los apócrifos más importantes de la literatura cristiana antigua.

161. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 413.

162. En contra, J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio y sus problemas», 126-129; ÍD., *María en la patrística*, 155-159.

163. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 417-418; J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 126.

IX. LA TRADICIÓN TEXTUAL

La popularidad que el *Protoevangelio de Santiago* alcanzó entre los cristianos tanto de Oriente como de Occidente se pone de manifiesto por las innumerables versiones que de él se hicieron a las distintas lenguas de la antigüedad cristiana, así como por el elevado número de copias que han aparecido hasta hoy en esas lenguas [164].

X. SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

La edición que presentamos del *Protoevangelio de Santiago* contiene la traducción de las versiones griega y siríaca. Hemos considerado oportuno ofrecer las dos por varios motivos: en primer lugar, porque, aunque están muy cerca una de otra, tan cerca que una puede ser la traducción de la otra, también existen notables diferencias, que permiten hacerse una idea más exacta de cómo circulaban los textos de las obras apócrifas dentro del cristianismo antiguo. En segundo lugar, porque, como hemos dicho al hablar de la lengua original, existe la duda acerca de cuál fue la lengua en la que se escribió originalmente esta obra. Como la duda está entre el griego y una lengua semítica (hebreo o arameo), hemos dado la traducción de los textos griego y siríaco –una lengua aramea– que permite hacer una comparación clarificadora. Finalmente, porque ofrecer otras versiones haría demasiado extensa la obra y demasiado premiosa su lectura.

164. La lista detallada de los manuscritos más importantes que han conservado toda o parte de la obra en las diferentes lenguas puede encontrarse en el Apéndice. Para las versiones griega y siríaca véanse las respectivas introducciones particulares.

8. LAS VERSIONES DEL TEXTO

La popularidad que el Protoevangelio de Santiago alcanzó entre los cristianos tanto de Oriente como de Occidente se pone de manifiesto por las numerosas versiones que de él se hicieron a las diversas lenguas de la antigüedad cristiana, de todas las cuales tenemos noticia por los manuscritos que han aparecido hasta hoy en estas lenguas[109].

9. ORIGINAL Y TRADUCCIÓN DE ESTA EDICIÓN

La edición que presentamos del Protoevangelio de Santiago contiene la traducción de las versiones griega y siríaca. Hemos considerado oportuno ofrecer las dos por varias razones: en primer lugar, porque aunque ambas son copia de un mismo original, la comparación de ambas puede ayudar al lector interesado a comprobar las variantes que presentan los textos de las diversas versiones. En segundo lugar, porque la edición crítica del texto original es difícil y porque, como hemos dicho al hablar de la lengua original, existe la duda de cuál fue la lengua en la que se escribió originalmente la obra. Como la duda está entre el griego y una lengua semítica (hebreo o arameo), hemos dado la traducción de los textos griego y siríaco —una lengua aramea— que permite hacer una comparación clarificadora. Finalmente, porque ambos textos no han sido nunca traducidos en extenso la obra y determinado precisos su lectura.

109. La lista detallada de los manuscritos más importantes que han conservado todo o parte de la obra en las diferentes lenguas puede encontrarse en el Apéndice. Para las versiones griega y siríaca véanse las respectivas introducciones particulares.

EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO EN GRIEGO

INTRODUCCIÓN

Durante los años 1548-1549, en el curso de un viaje por Jerusalén y Constantinopla, Guillaume Postel[1] conoció un texto que narraba la infancia de María y el nacimiento de Jesús y lo consideró el comienzo perdido del evangelio de Marcos. Émile de Strycker piensa que Postel no trajo del oriente un manuscrito griego sino una copia personal realizada probablemente a partir de algún menologio. Ello explicaría que, tras su muerte, el texto se perdiese junto con sus notas personales[2].

G. Postel llevó a cabo una traducción latina del texto que fue publicada en 1552 por T. Bibliander[3]. A partir de ese momento la obra comienza a divulgarse como *Protoevangelio de Santiago*.

En 1564, Michael Neander[4], valiéndose de fuentes

1. Nacido en 1510 y muerto en 1581, fue un erudito y polígrafo autodidacta que tuvo que abandonar la Compañía de Jesús al poco de ingresar por sus tendencias iluministas y visionarias. Escribió obras como *De orbis terrae concordia* (Basilea 1543), *Vergine Venetiana* (Padua 1555), *La Republique des Turcs* (Poitiers 1560). Para sus curiosas doctrinas puede verse F. SECRET, «Postel (Guillaume)», en *Dictionnaire de Spiritualité* XII/2, 2008-2012.

2. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 3.

3. *Protoevangelion sive de natalibus Jesu Christi et ipsius matris virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris*, Basilea 1552.

4. Nacido en 1525 y muerto en 1595, fue un humanista reformado que escribió manuales muy apreciados en su tiempo, como *Graecae linguae tabulae* (Basilea 1564), así como obras de física y geografía.

manuscritas al menos parcialmente diferentes, publica [5] el texto griego junto a la traducción de G. Postel.

Las reediciones que se hicieron del texto de Neander y de la traducción latina de Postel no supusieron novedad alguna hasta que J. J. Fabricius inserta el texto del *Protoevangelio* en su colección de apócrifos del Nuevo Testamento [6]: divide el texto en 25 capítulos, añade a la traducción latina de Postel las omisiones que observa a partir del texto griego y hace un erudito comentario señalando las variantes de la tradición indirecta, ofrecidas por Eustacio de Antioquía y Jorge de Nicomedia.

El conocimiento de la tradición textual del *Protoevangelio* se enriqueció notablemente a lo largo del siglo XIX. En primer lugar, cabe citar la edición del danés Andreas Birch [7] que aporta al texto de Fabricius las lecturas de dos manuscritos vaticanos colacionados por W. F. Engelbreth. Vino luego la edición de J. C. Thilo [8], que edita el texto de un manuscrito del siglo X, el *Parisinus graecus 1454*, acompañado de las variantes de seis nuevos manuscritos, además de los dos ya conocidos por A. Birch y de las lecturas propias de la edición de Fabricius. Pero el hito fundamental en el siglo XIX vendrá con la edición de Constantinus de Tischendorf que vuelve a editar el texto del *Protoevangelio* en sus *Evangelia Apocrypha* [9], toman-

5. Lo hace como apéndice a su *Catechesis Martini Lutheri parva graecolatina*, Basilea 1564, 356-392.

6. *Codex apocryphus Novi Testamenti* I, Hamburgi 1703, 66-125.

7. *Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani*, Havniae 1804, 197-242.

8. *Codex apocryphus Novi Testamenti* I, Lipsiae 1832, 159-273.

9. Lipsiae 1851, 1-48. Una segunda edición aparece en 1876, dos años después de su muerte, con algunas novedades por lo que respecta al *Protoevangelio*. Para las características de la nueva edición y algunos errores e inconvenientes, cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 26-30.

do en consideración, aparte de la edición de J. J. Fabricius, diecisiete manuscritos entre los que se incluyen los ocho que ya había utilizado J. C. Thilo para su edición de 1832. Aunque Tischendorf no dio un juicio sobre su valor y relaciones mutuas, los testimonios manuscritos utilizados en su edición fueron:

A *Venetus Marcianus II, 82* [10]: Contiene el texto completo y fue íntegramente colacionado por Tischendorf. Los estudiosos no se ponen de acuerdo en su datación, fluctuando entre los siglos X y XIV [11].

B *Venetus Marcianus 363*: Contiene el texto completo y fue íntegramente colacionado por Tischendorf que lo consideraba más reciente que A. Su datación fluctúa entre los siglos XII y XIII [12].

C *Parisinus graecus 1454*: Contiene el texto completo, y Tischendorf lo conoce a través de la edición de J. C. Thilo que lo había reproducido íntegramente. Se data en el siglo X [13].

D *Parisinus graecus 1215*: Contiene el texto completo, pero Tischendorf depende tambien de la edición de Thilo. Datado en el siglo XI [14].

E *Parisinus graecus 1468*: Contiene el texto completo, aunque Tischendorf depende de la edición de Thilo. Se data en el siglo XI [15].

10. En la edición de Tischendorf, por error, aparece como II, 42.
11. Cf. C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae ²1876, XVIII; É. de Strycker, *La forme la plus ancienne*, 30.
12. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XVIII; É. de Strycker, *o. c.*, 30.
13. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XVIII; É. de Strycker, *o. c.*, 30.
14. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XVIII; É. de Strycker, *o. c.*, 30.
15. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XVIII; É. de Strycker, *o. c.*, 31.

F^a Edición de J. J. Fabricius que se remonta al texto griego que editó por vez primera M. Neander [16].

F^b *Vaticanus graecus 455*: Contiene un texto en el que falta aproximadamente XII, 2-XIX, 3. Tischendorf depende de las lecturas de Andreas Birch a través de la edición de Thilo. Su datación fluctúa entre los siglos IX y XI [17].

G *Vaticanus graecus 654*: Contiene el texto completo, y Tischendorf depende de la edición de Birch, probablemente a través de la edición de Thilo. Su datación fluctúa entre los siglos XII y XIII [18].

H *Venetus Marcianus XI, 20* [19]: Contiene un texto en el que faltan los diez primeros capítulos del *Protoevangelio*. Fue colacionado íntegramente por Tischendorf, y su datación fluctúa entre los siglos XV y XVII [20].

I *Vindobonensis theol. graecus 123*: Contiene el texto casi completo, y Tischendorf lo usa a través de la edición de Thilo. Su datación fluctúa entre los siglos XIII y XIV [21].

K *Parisinus Coislinianus 152*: Se conserva una sola hoja que contiene *Protoevangelio* VI, 3-XII, 2. Fue colacionado íntegramente por Tischendorf, y su datación fluctúa entre los siglos IX y X [22].

16. Cf. supra, 81-82.

17. Cf. C. DE TISCHENDORF, *o. c.*, XIX; É. DE STRYCKER, *o. c.*, 30 n. 1 y 31.

18. Cf. C. DE TISCHENDORF, *o. c.*, XIX; É. DE STRYCKER, *o. c.*, 30 n. 1 y 31.

19. En la edición de Tischendorf, por error, aparece como XI, 200.

20. Cf. C. DE TISCHENDORF, *o. c.*, XIX-XX; É. DE STRYCKER, *o. c.*, 31.

21. Cf. C. DE TISCHENDORF, *o. c.*, XX; É. DE STRYCKER, *o. c.*, 31.

22. Cf. C. DE TISCHENDORF, *o. c.*, XX; É. DE STRYCKER, *o. c.*, 31.

L *Parisinus graecus 1190*: Contiene el texto casi completo. Tischendorf depende la colación no íntegra que había hecho Thilo. Es datado en el siglo XVI [23].

M *Parisinus graecus 1174*: Contiene el texto completo. Tischendorf lo conoce a través de algunas variantes seleccionadas por Thilo. Es datado en el siglo XII [24].

N *Parisinus graecus 1176*: Contiene el texto completo, y Tischendorf lo conoce a través de algunas variantes seleccionadas por Thilo. La datación fluctúa entre los siglos XII y XIII [25].

O *Ambrosianus A 63 inf. (=graecus 798)*: Contiene el texto completo. Tischendorf colacionó solamente los capítulos I y XXV. Es datado en el siglo XI [26].

P *Ambrosianus C 92 sup. (=graecus 192)*: Contiene el texto completo, pero Tischendorf colacionó sólo los capítulos I y XXV. Es datado en el siglo XIV [27].

Q *Venetus Marcianus VII, 40*: Contiene sólo *Protoevangelio* XVII, 1-XXIV, 4, y Tischendorf colacionó solamente XVII, 1 y XXIV, 3-4. Su datación fluctúa entre lo siglos XVI y XVII [28].

R *Dresdensis 187*: Contiene el texto completo, del que Tischendorf ofrece una amplia selección de variantes. Parece que fue copiado hacia 1600 [29].

23. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XX-XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 31-32.
24. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.
25. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.
26. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.
27. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.
28. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.
29. Cf. C. de Tischendorf, *o. c.*, XXI; É. de Strycker, *o. c.*, 32.

También tuvo en cuenta la tradición indirecta: la traducción latina de G. Postel [30], el *Comentario al Hexameron* de Eustacio de Antioquía que ofrece un resumen del *Protoevangelio* [31], las homilías marianas de Germán de Constantinopla [32], las homilías sobre la Virgen de Jorge de Nicomedia [33] y las de Santiago de Kokkinobaphos [34]. Como una de las novedades de la segunda edición de los *Evangelia Apocrypha* de Tischendorf, cabe señalar la utilización del fragmento de la versión siríaca editado por Wright en 1865 [35].

A pesar de que se llegarán a conocer casi cien manuscritos nuevos [36], las ediciones posteriores no supusieron progresos notables respecto al texto griego, aunque éste se vería enriquecido por el conocimiento de antiguas traducciones orientales al siríaco, etiópico, copto, armeno [37]. Como ha señalado É. de Strycker [38], el texto de Tischendorf llegó a tener una autoridad casi canónica.

La tradición manuscrita griega del *Protoevangelio* se enriquece durante el siglo XX, sobre todo, con el descubrimiento e identificación de algunos papiros. E. Pistelli

30. Cf. supra, 81.
31. Cf. PG 18, 772-776.
32. Cf. PG 18, 292-384.
33. Cf. PG 100, 1335-1353 y 1376-1456.
34. Cf. PG 127, 543-700.
35. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 27.
36. Para las dificultades que presenta esta tradición manuscrita, cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 5-6; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi* 1965, 5-6.
37. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910; P. VANNUTELLI, *Protevangelium Jacobi synoptice*, Roma 1940.
38. Cf. *La forme la plus ancienne*, 5.

da a conocer[39] cinco hojas de un papiro del siglo IV[40], muy deteriorado, que, aparte de su interés para la crítica textual al ofrecer *Protoevangelio* XIII, 1-XXII, 3, marcaba un rumbo distinto a los estudios de datación que hasta entonces se habían realizado[41]. Pero en este ámbito, lo más importante fue la publicación del *Bodmer V*[42], muy bien conservado y con el texto completo del *Protoevangelio*. Michel Testuz, que hizo la edición diplomática del papiro[43] y lo dató en el siglo III[44], llamó la atención sobre los capítulos finales (a partir del cap. XVIII) del *Protoevangelio*, que presentan en el *Bodmer V* una redacción más corta que la ofrecida por la edición de Tischendorf[45], concluyendo que la obra había sufrido una reelaboración posterior a la copia del *Bodmer V*[46].

En 1961, Émile de Strycker publicaba una nueva edición crítica del *Protoevangelio*[47] con la que pretendía «determinar por un estudio comparativo del *papyrus Bodmer* y del conjunto de la tradición, tal como es cono-

39. Una primera edición incompleta puede verse en *Studi Religiosi* 6 (1906) 129-140, y la definitiva, en *Pubblicazioni della Società per la ricerca dei Papiri Greci e Latini in Egitto. Papiri Greci e Latini*, I, Firenze 1912, 9-15.

40. Posteriormente ha sido situado en el siglo V: cf. É DE STRYCKER, «Die griechischen Handschriften des Protevangeliums Iacobi», en D. HALFINGER (ed.), *Griechischen Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, 580.

41. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 12-13 y 34.

42. *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie*, publiée par Michel Testuz, Cologny-Genève 1958.

43. Para algunos errores que se deslizaron en la lectura y edición, cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 24-26.

44. Cf. *Papyrus Bodmer V*, 10.

45. Cf. *Papyrus Bodmer V*, 12-13.

46. Cf. *Papirus Bodmer V*, 12.

47. *La forme la plus ancienne*, Bruxelles 1961.

cida hoy, cuál es la forma más antigua del *Protoevangelio*»[48]. Para ello, además de la tradición manuscrita conocida por Tischendorf, tal como aparece en la edición de éste, aunque sin consultarla directamente[49], tuvo en cuenta nuevos testimonios griegos:

Z *Papyrus Bodmer V*, al que Strycker data en el siglo IV.

Y *PSI 6*, es decir, el papiro fragmentario editado por E. Pistelli.

X *PGrenfell II, 8*[50]: Se trata de un códice fragmentario de los siglos V o VI dado a conocer por B. P. Grenfell[51]. Contiene *Protoevangelio* VII, 2-X, 1.

S *Caesenas lateris dextri, plut. 28, cod 2-3*: Son dos hojas palimpsestas del siglo IX que Hermann Schöne dió a conocer[52] y que comprenden *Protoevangelio* XIV, 1-XVII, 3.

Para su edición, É. de Strycker tomó también en consideración cuatro versiones siríacas –una de ellas completa–, tres versiones armenias –dos de las cuales ofrecen el

48. *La forme la plus ancienne*, 19.

49. A excepción de los manuscritos L, M, N, que el P. Halkin colacionó para Strycker en algunos pasajes selectos, no completamente: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 31-32 y 341.

50. Así lo denominaba Strycker en *La forme la plus ancienne*, 34.61. En cambio, como PGrenfell I, 8 en «Die griechischen Handschriften des Protevangeliums Iacobi», en D. HALFINGER (ed.), *Griechischen Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980, 581 y 597.

51. *An Alexandrian Erotic Fragment and Other Greek Papyri Chiefly Ptolemaic*, Oxford 1896, 13-19.

52. «Palimpsestblätter des Protevangeliums Jacobi in Cesena», en *Westfäliche Studien. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft, Kunst und Literatur in Westfalen, Alois Bömer zum 60. Geburtstag gewidmet*, Leipzig 1928, 263-276.

texto prácticamente completo–, una versión georgiana, una etiópica, dos versiones fragmentarias sahídicas y dos versiones latinas, así como un grupo de paráfrasis del *Protoevangelio*, tales como el *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris* del Pseudo Mateo, la *Vida siríaca de la bienaventurada Virgen María*, el *Evangelio armenio de la infancia* y un fragmento de un apócrifo sahídico publicado por E. Revillout [53].

Para la fijación del texto, Strycker concedió una máxima importancia al papiro *Bodmer V* (Z). Conserva las lecturas de éste a no ser que tenga certeza de que una determinada lectura se aparta del original. En el aparato crítico reproduce las lecturas de los testimonios de difícil acceso, dejando a un lado las lecturas del aparato crítico de Tischendorf así como todas aquellas que no le parecen antiguas [54]. Sin embargo, hay un momento en que ya no le otorga tanto valor a la tradición textual de Z. Hemos señalado más arriba cómo el *Bodmer V* presenta en algunos capítulos (XVIII-XXI) un texto más breve que el editado por Tischendorf. Pues bien, a pesar de la preferencia dada en su edición al *Bodmer V*, Strycker considera que el texto largo es el auténtico mientras que la redacción testimoniada por el *Bodmer V* sería «el resultado de un abreviamiento precipitado y torpe» [55].

Muy pronto É. de Strycker iba a rectificar las conclusiones que sobre la tradición manuscrita del *Protoevangelio* había mantenido en su edición de 1961. Aunque no se publicaría hasta 1980 [56], Strycker pronunció en noviem-

53. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 35-45.
54. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 51-55.
55. Cf. *La forme la plus ancienne*, 391.
56. Cf. É. DE STRYCKER, «Die griechischen Handschriften des Protevangeliums Iacobi», 577-612.

bre de 1971 una conferencia en el *Institut für Altertumskunde* de la Universidad Libre de Berlín, en la que, tras la colación de ciento cuarenta manuscritos griegos [57] del *Protoevangelio* establecía los fundamentos [58] para una edición crítica del texto, que todavía nadie ha hecho.

A la espera de una edición crítica más definitiva, la versión que presentamos se ha realizado sobre el texto establecido por É. de Strycker en su edición de 1961, aunque en nota ofrecemos las variantes de la edición de C. de Tischendorf. De los capítulos XVIII-XXI ofrecemos la recensión larga y breve.

Finalmente, no podemos dejar de señalar nuestro agradecimiento a Dña. Eva de la Fuente por su dedicación y paciencia en la preparación del texto para su impresión.

57. La lista de esos manuscritos puede verse en el trabajo citado en la nota anterior, p. 517-607.

58. Strycker clasificaba los ciento cuarenta manuscritos en siete grupos: 1) Códices antiquísimos y "extravagantes"; 2) Familia macedonia; 3) Familia anatolia; 4) Familia italo-griega; 5) Familia petrense; 6) Familia constantinopolitana; 6) Códices mixtos. A su vez establece otros subgrupos.

NATIVIDAD DE MARÍA. APOCALIPSIS DE SANTIAGO[1]

I

1. En las historias de las doce tribus[2], Joaquín[3] era muy rico[4] y ofrecía al Señor[5] sus dones por partida doble diciendo para sí mismo[6]:

1. El título de Tischendorf: «Natividad de María, la santa Madre de Dios y gloriosísima madre de Jesucristo». Para la cuestión del título, cf. Introducción general, 12-14.

2. Tischendorf añade «de Israel». «Historias de las doce tribus»: Expresión oscura que se ha prestado a interpretaciones variadas: genealogías (Neander), narración piadosa (Smid), memorias (Santos Otero), historias ya sea en referencia a un texto escrito o a tradiciones orales (Amann). Para la forma de concebir la historia en el mundo antiguo y en la hagiografía, cf. H. DELEHAYE, *Les legendes hagiographiques*, Bruxelles [4]1955 (reimp. anast. 1973), 62-64. La oscuridad misma de la expresión provocó quizás su desaparición en las versiones etiópica y siríaca así como en algunas tradiciones indirectas: cf. É. AMMAN, *Le Protévangile de Jacques*, 179. Es posible que el autor del *Protoevangelio* tan sólo quiera mostrar su dependencia de acreditadas fuentes judías.

3. Joaquín es nombre atestiguado en el AT: cf. 2 R 23, 36; Jdt 4, 6; Dn 13, 4 (=Susana 4, según los LXX). La frase del *Protoevangelio* «Joaquín era muy rico» se corresponde al pie de la letra con Dn 13, 4 (= Susana 4, según los LXX).

4. La riqueza de Joaquín es un recurso apologético, en contraste con los datos neotestamentarios (cf. Lc 2, 24; 2 Co 8, 9), para salir al paso de las interpretaciones denigrantes de María, de las que se hizo eco el filósofo Celso: María era una aldeana, pobre, que se ganaba la vida con el trabajo de sus manos: cf. ORÍGENES, *Contra Celso* I, 28 y 29; II, 32. Véase también la Introducción general, 36-37

5. Tischendorf omite «al Señor».

6. Tischendorf omite «para sí mismo».

– «Lo que ofrezco de más será para todo el pueblo, y la ofrenda por la remisión será para que el Señor Dios me sea favorable»[7].

2. Llegó el día grande del Señor[8], y los hijos de Israel ofrecían sus dones. Rubel[9] se detuvo frente a él y le dijo:

– «No te está permitido ofrecer tus dones el primero porque no has tenido descendencia en Israel»[10].

3. Joaquín se entristeció mucho[11] y marchó a consul-

7. Joaquín no sólo ofrece lo que la Ley prescribe para la expiación de los pecados propios, sino que añade otro tanto para socorrer al pueblo.

8. La expresión «día grande del Señor», que vuelve a aparecer en *Protoevangelio* II, 2, fue una expresión frecuente en el AT (cf. Jl 2, 11; 3, 4; So 1, 14; Ml 13, 23; ...) para hablar de una intervención fulgurante de Dios o del juicio de Dios en el último día. En el NT, «día grande del Señor», aparece en Hch 2, 20 que cita a Jl 3, 4. Los esfuerzos por identificar «el día grande del Señor» al que alude el *Protoevangelio* con alguna de las festividades judías se han manifestado infructuosos: cf. É. AMMAN, *Le Protévangile de Jacques*, 181; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 65; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 12-13. Aurelio de Santos Otero supone que se trata de la Fiesta de los Tabernáculos: cf. *Los evangelios apócrifos*, 131 n. 6.

9. Tischendorf lee «Rubén». Bodmer V coincide con la versión siríaca, con la etiópica y con una de las versiones árabes (ProtSantArab 2) en la lectura «Rubel». Cf. *Protoevangelio* V, 3 donde la expresión «hijos de Rubel» parece una sinécdoque para hablar de los hijos de las doce tribus de Israel. Lo mismo cabe pensar aquí de Rubel. No vemos, sin embargo, la oposición que É. Amann ha pretendido entre la tribu de Rubén, el hijo primogénito de Jacob, y la tribu de Judá: cf. *Le Protévangile de Jacques*, 183.

10. Para el carácter oprobioso y vergonzante de la esterilidad en el pueblo de Israel, cf. Gn 15, 2-3; 16, 4-5; 30, 1.23; 1 S 1, 5-8; Lc 1, 25.

11. Cf. Tb 3, 10. La misma expresión aparece en *Protoevangelio* II, 4 a propósito de Ana.

tar el registro de las doce tribus [12] del pueblo diciéndose para sí mismo [13]:

– «Examinaré el registro de las doce tribus de Israel (para ver) si soy el único que no ha tenido descendencia en Israel».

Indagó y encontró que todos los justos habían suscitado descendencia en Israel. Se acordó del patriarca Abrahán, porque el Señor [14] Dios le concedió a la vejez un hijo, Isaac [15].

4. Joaquín estaba muy triste y no se presentó ante su mujer, sino que se fue al desierto [16]. Allí fijó su tienda y ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches [17], diciendo para sí mismo:

– «No bajaré ni a comer ni a beber hasta que el Señor, mi Dios, no me visite [18]. La súplica será mi comida y mi bebida».

12. *Dodekáfylon* es usado como sustantivo neutro para designar las doce tribus de Israel: cf. Hch 26, 7; CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios* 55, 6. Pero en nuestro texto aparece precedido del artículo femenino por lo que cabe pensar en la elipsis del femenino βίβλος. De ahí la conjetura: Joaquín fue a consultar el registro de las doce tribus. En esta línea van todos los comentaristas del texto.

13. Tischendorf omite «para sí mismo».

14. Tischendorf omite «el Señor».

15. Cf. Gn 21, 1-7.

16. El desierto parece identificarse con la montaña, pues el regreso de Joaquín se describe como bajada o descenso: cf. *Protoevangelio* I, 4 y IV, 2-3. Ver también XVI, 2. Para la importancia de este dato en la determinación del origen de la obra, cf. Introducción general, 73.

17. Cuarenta días y cuarenta noches de ayuno, como Moisés (cf. Ex 34, 28), Elías (cf. 1 R 19, 8) y Cristo (cf. Mt 4, 2; Lc 4, 2). En el *Testamento de Benjamín* (1, 4), Raquel implora y ayuna para volver a concebir.

18. «Visitar» es un verbo frecuente en la Sagrada Escritura para hablar de la intervención y presencia salvífica de Dios en la historia humana: cf. Gn 21, 1-2; 50, 24-25; Sal 105, 4; So 2, 7; Lc 1, 68.

II

1. Su mujer Ana [19], por dos motivos, se lamentaba y golpeaba en señal de duelo [20] diciendo:

– «Me golpearé en señal de duelo por mi viudez [21] y me golpearé en señal de duelo por mi esterilidad».

2. Llegó el día grande del Señor [22]. Jutina [23], su criada, le dijo:

– «¿Hasta cuándo estarás humillando tu alma? [24] Mira, llegó el día grande del Señor y no te está permitido ha-

19. Como la madre de Samuel (cf. 1 S 1) que también era estéril, recibía vejaciones por ello, y Dios atiende a sus ruegos de concebir un hijo. Ana es también el nombre de la madre de Tobías (cf. Tb 1, 9.20).

20. Literalmente: «Su mujer Ana se lamentaba con dos lamentos y se golpeaba con dos golpes». Para la expresión «lamentarse con lamentos», cf. 2 S 1,17; Mi 2, 4; Lm inscriptio. Para «golpearse con golpes», cf. Gn 50,10; 1 M 2,70; 4, 39; Za 12, 10.

21. La marcha de Joaquín al desierto ha dejado a Ana en situación de viudez.

22. Cf. supra, n. 8.

23. Tischendorf lee «Judit». Los testimonios textuales ofrecen variadísimas formas para el nombre de la criada de Ana. La lectura de É. de Strycker parece la mejor atestiguada: cf. *La forme la plus ancienne*, 313-315.

24. Expresión frecuente en el Antiguo Testamento para designar no sólo la mortificación interior sino también la exterior: cf. Lv 16, 29.31; 23, 27.29.32; Jdt 4, 9; Sal 34, 13; Is 58, 3.5.10. La expresión encontró eco en la primera literatura cristiana: cf. HERMAS, *El Pastor*, Mand. IV, 2, 1; CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 55, 6; W. C. VAN UNNIK, «Zur Bedeutung von ταπεινοῦν τὴν ψυχὴν bei den Apostolischen Vätern», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-1953) 250-255. La expresión vuelve a aparecer en *Protoevangelio* XIII, 2 y XV, 3, pero ya tiene otro sentido, el de envilecer el alma.

cer duelo [25]. Toma este tocado [26] que me dio su dueña [27], y no me está permitido ponérmelo porque soy tu [28] criada y tiene un signo real».

3. Dijo Ana:

– «Aléjate de mí; yo no he hecho esto [29], y el Señor Dios me humilló mucho [30]. No vaya a ser que te lo haya dado un malvado, y hayas venido tú a hacerme partícipe de tu pecado» [31].

Jutina, la criada, dijo:

– «¿Qué mal te desearé por no haber escuchado mi

25. En las fiestas se suprimía el duelo y la mortificación: cf. Jdt 8, 6; Sal 117, 24

26. «Tocado» es traducción del griego *kefalodésmion*. Era una prenda habitual entre las mujeres de cualquier clase social: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 305-306. Algunos comentaristas, sin embargo, han querido interpretar esta prenda como un signo de realeza: cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 186. La prenda que entrega Jutina a Ana no tiene en sí misma carácter real, a no ser por la marca que la prenda lleva en sí, como se dice inmediatamente.

27. Literalmente: «que me dio la dueña de la obra». Expresión oscura que ha favorecido interpretaciones variadas: «maîtresse du service» (É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 187), «la dueña del taller» (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 133), «maîtresse de l'atelier» (É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 71).

28. Tischendorf omite «tu».

29. La respuesta de Ana es oscura. De hecho, la versión siríaca la interpreta: «no he cometido estos pecados». La oscuridad del texto condujo a É. de Strycker a pensar que el autor está abreviando un diálogo que, en su fuente, era más extenso: cf. *La forme la plus ancienne*, 71 y 407; J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 111.

30. Cf. Rt 1, 21; Is 64, 11; Jc 4, 23; 2 Cro 28, 19.

31. Notable paralelismo con la conversación entre Tobit y su esposa Ana: cf. Tb 2, 12-14. También se ha observado una cierta inspiración de este c. II del *Protoevangelio* en Tb 3, 8-10, a propósito de la actitud de desprecio que finalmente tiene Jutina hacia Ana: cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 187.

voz? ¡El Señor Dios cerró tu seno [32] para no darte fruto en Israel!» [33].

4. Ana se entristeció mucho [34], se quitó los vestidos de luto, se lavó la cabeza y se puso su vestido de boda [35]. A la hora de nona [36] bajó a su [37] jardín a pasear. Vio un laurel, se sentó bajo él y, después de descansar, suplicó al Señor [38] diciendo:

– «Dios de mis [39] padres [40], bendíceme y escucha mi oración, como bendijiste a la madre Sara [41] y le diste como hijo a Isaac» [42].

32. La expresión griega corre muy paralela a 1 S 1, 6.

33. Tischendorf lee «¿Qué mal te podré desear, puesto que ya el Señor cerró tu seno para no darte fruto en Israel?».

34. Cf. supra, *Protoevangelio* I, 3.

35. Cf. Jdt 10, 3. La actitud de Ana resulta desconcertante: se entristece pero se viste de fiesta.

36. Es decir, hacia las tres de la tarde, momento tradicional de oración no sólo entre judíos sino también entre cristianos: cf. Hch 3, 1; HIPÓLITO, *Tradición apostólica* 41 (B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster [5]1989, 90.91.

37. Tischendorf omite «su».

38. El término griego no es *kyrios*, sino *despotes* (dueño) que preferimos traducir como «Señor». Aunque *despotes* está ausente del vocabulario del Nuevo Testamento, fue muy utilizado por la primera literatura patrística: cf. *Didaché* 10, 3; PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 1, 7; 4, 3; CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 7, 5; 8, 2; ...; HERMAS, *El Pastor*, Vis II, 2; III, 3; Mand. V, 1; ...; SAN JUSTINO, *Primera Apología* 12, 9; 32, 10; ÍD., *Diálogo con el judío Trifón*, 56, 11. Para la relación entre el *Protoevangelio* y San Justino, cf. J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 126-129.

39. Tischendorf lee «nuestros».

40. Para la expresión «Dios de mis padres», cf. Dn 2, 23 (según la versión de Teodoción). Más frecuente es la expresión «Dios de nuestros padres»: cf. Gn 31, 16; Ex 3, 13; Jos 18, 3; Tb 8, 5; Jdt 10, 8; Hch 3, 13.

41. Tischendorf lee «como bendijiste el seno de Sara».

42. Cf. Gn 17, 16; 21, 1-7. En su desgracia, Joaquín se acordó de Abrahán (cf. supra I, 3), y Ana se acuerda de Sara.

III

1. Ana levantó los ojos hacia el cielo y vio un nido de gorriones en el laurel. Enseguida Ana[43] se lamentó diciendo para sí misma:

– «¡Ay de mí! ¿Quién me engendró? ¿Qué seno me dio a luz? Porque nací como una maldición ante los hijos de Israel. He recibido reproches, se han burlado de mí y me han expulsado del templo del Señor, mi Dios[44]. **2.** ¡Ay de mí! ¿A quién me parezco? No me parezco a las aves del cielo porque también las aves del cielo son fecundas en tu presencia, Señor. ¡Ay de mí! ¿A quién me parezco? No me parezco a los animales irracionales[45] porque también los animales irracionales son fecundos en tu presencia, Señor.[46] ¡Ay de mí! ¿A quién me parezco? No me parezco a las fieras de la tierra porque también las fieras de la tierra son fecundas en tu presencia, Señor. **3.** ¡Ay de mí! ¿A quién me parezco? No me parezco a estas aguas porque también estas aguas están en calma y saltan, y sus peces te bendicen, Señor[47]. ¡Ay de mí! ¿A quién me parezco? No me parezco a esta tierra porque también esta tierra ofrece sus frutos a su tiempo[48] y te bendice, Señor».

43. Tischendorf omite «enseguida Ana».

44. Tischendorf con poco sentido: «He recibido reproches, y se han burlado de mí del templo del Señor». Ana hace extensiva a su propia persona la afrenta que Joaquín había recibido en el templo: cf. supra I, 2.

45. Algunos comentaristas se inclinan a ver en «animales irracionales» a los animales domésticos en contraposición a las fieras de la tierra de los que se habla a continuación: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 77; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 38.

46. Tischendorf omite toda esta estrofa sobre los animales irracionales.

47. Tischendorf lee : «No me parezco a estas aguas porque también estas aguas son fecundas en tu presencia, Señor».

48. Cf. Sal 66, 7; 1, 3.

IV

1. He aquí que un ángel del Señor [49] se presentó diciendo:

– «Ana, Ana, el Señor Dios [50] escuchó tu oración [51]. Concebirás, darás a luz [52] y se hablará de tu descendencia en todo el orbe» [53].

Dijo Ana:

– «¡Vive el Señor, mi Dios! [54] Si doy a luz, sea un varón o sea una hembra, lo llevaré como ofrenda al Señor, mi Dios, y quedará a su servicio todos los días de su vida» [55].

2. Y he aquí que vinieron dos mensajeros [56] a decirle:

– «Mira, Joaquín, tu esposo, viene con sus rebaños».

En efecto, un ángel del Señor descendió a presencia de Joaquín y le dijo:

– «Joaquín, Joaquín, el Señor Dios escuchó tu oración [57]. Baja de aquí. Mira, Ana, tu mujer, ha concebido en su seno» [58].

49. Como en otras concepciones milagrosas, un ángel del Señor se presenta a anunciar el prodigio: cf. Jc 13, 3; Lc 1, 11; 1, 26-31

50. Tischendorf omite «Dios».

51. Cf. Lc 1, 13.

52. Cf. Lc 1, 31.

53. Cf. Mt 26, 13; 24, 14. El autor del *Protoevangelio*, mediante el uso implícito de estos pasajes, parece estar ya uniendo el destino de María a los destinos de Cristo y el Evangelio.

54. «Vive el Señor, mi Dios» es una fórmula de juramento muy frecuente en el Antiguo Testamento: cf. Jc 8, 19; Rt 3, 13; 1 S 14, 39.45; 19, 6; 25, 26.34; 2 S 2, 27; 1 Cro 1, 29; 2 Cro 3, 14; ...

55 Ana, la madre de Samuel, también consagra a Dios para siempre al hijo que le ha sido concedido: cf. 1 S 1, 11. 22.

56. Entre el anuncio del ángel y la llegada de los dos mensajeros puede haber transcurrido un período de tiempo indeterminado. No hay que pensar que se sucedieron inmediatamente.

57. Cf. Lc 1, 13.

58. Tischendorf puntúa y lee de otra manera: «Y he aquí que vi-

3. Al punto [59], bajó Joaquín y llamó a sus pastores diciéndoles:

– «Traedme aquí diez corderillas sin defecto ni mancha, y las diez corderillas serán para el Señor Dios [60]. Traedme doce terneros lechales, y los doce terneros serán para los sacerdotes y el Sanedrín. Traedme cien cabritos, y los cien cabritos serán para todo el pueblo».

4. He aquí que Joaquín llegó con sus rebaños. Ana estaba a la puerta y vio que Joaquín venía con sus rebaños [61]. Al verle Ana, al punto Ana corrió y se colgó a su cuello diciendo:

– «Ahora sé que el Señor Dios me ha bendecido grandemente, pues he aquí que la viuda ya no es viuda, y he aquí que yo, la estéril, he concebido en mi seno» [62].

Joaquín descansó el primer día en su casa.

nieron dos ángeles a decirle: "Mira, Joaquín, tu esposo, viene con sus rebaños, pues un ángel del Señor descendió a presencia de Joaquín y le dijo: 'Joaquín, Joaquín, el Señor Dios escuchó tu oración. Baja de aquí. Mira, Ana, tu mujer, concebirá en su seno'"». Ya É. Amann rechazó la puntuación de Tischendorf: cf. *Protévangile de Jacques*, 193-194. Algunos editores y comentaristas (cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 193; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 137) prefieren seguir los testimonios textuales que leen en futuro: «tu mujer concebirá». Para la discusión y la importancia teológica de la lectura en perfecto, cf. Introducción general, 65-67.

59. Tischendorf omite «al punto».

60. Tischendorf lee «mi Dios».

61. Tischendorf omite «con sus rebaños».

62. Tischendorf lee «... pues he aquí que la viuda ya no es viuda y yo, la estéril, concebiré en mi seno». Para las lecturas «he concebido» - «concebiré», cf. supra, n. 58, e Introducción general, 65-67.

V

1. Al día siguiente llevaba [63] sus dones diciendo para sí mismo:
– «Si el Señor Dios me es propicio, me hará ver la lámina de oro que el sacerdote lleva en la tiara [64]».
Joaquín ofrecía sus dones y fijaba sus ojos en la lámina de oro que el sacerdote llevaba en la tiara mientras que subía al altar del Señor, y no vio pecado en sí. Dijo Joaquín:
– «Ahora sé que el Señor me ha sido propicio y me ha perdonado todos mis pecados» [65].
Y bajó justificado [66] del templo del Señor y se fue a su casa.
2. Se cumplieron seis meses desde la llegada de Joaquín [67], y Ana dio a luz al séptimo mes [68] y dijo a la comadrona:
– «¿Qué he dado a luz?».
Dijo la comadrona:
– «Una niña».

63. Tischendorf lee «ofrecía».
64. Cf. Ex 28, 36-38.
65. Resulta oscura la relación que se establece entre ver la lámina de oro y el perdón de los pecados. É. Amann conjeturó que «si no se veía ninguna mancha sobre la lámina de oro, era signo de que Dios aceptaba la ofrenda que le era hecha»: *Le Protévangile de Jacques*, 196.
66. Como el publicano de Lc 18, 14.
67. Tischendorf lee: «A ella se le cumplieron los meses». É. de Strycker establece un texto oscuro que vierte así: «Se cumplieron para ella alrededor de seis meses». Nosotros, en cambio, hemos seguido la conjetura de J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 112.
68. Tischendorf lee «al noveno mes». Ha de entenderse al séptimo mes a partir del regreso de Joaquín: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 87; J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 114.

Dijo Ana:
– «En este día mi alma ha sido engrandecida»[69].
Y acostó a la niña[70]. Cuando se cumplieron los días, Ana se purificó, dio el pecho a la niña[71] y le puso por nombre María.

VI

1. La niña se fortalecía día a día[72]. Cuando cumplió seis meses, su madre la puso en pie en el suelo para ver si se sostenía. Después de caminar siete pasos[73], se fue al regazo de su madre[74]. Su madre[75] la levantó diciendo:
– «Vive el Señor, mi Dios[76], que no caminarás por esta tierra hasta que te lleve al templo del Señor».
Hizo un oratorio en su habitación y no permitía que nada común e impuro pasara por ella. Y llamó a las hijas puras de los hebreos y la entretenían[77].

69. Cf. Lc 1, 46.
70. Cf. Lc 2, 7.
71. El Levítico establecía que si una mujer «da a luz una niña, durante dos semanas será impura como en el tiempo de sus reglas, y permanecerá sesenta y seis días más purificándose de su sangre» (Lv 12, 5). El autor del *Protoevangelio* tiene interés en mostrar que María no ha tenido contacto con su madre durante los días de impureza. En cambio, no tiene en cuenta el ritual que Lv 12, 6-8 prescribe para la madre a la conclusión de la purificación, y que el evangelista Lucas no descuida tras el nacimiento de Jesús (cf. Lc 2, 22-24).
72. Cf. Lc 1, 80; 2, 40.
73. En la mentalidad bíblica, el siete sirve para indicar un número bastante considerable.
74. Tischendorf lee «a su regazo».
75. Tischendorf omite «su madre».
76. Cf. supra, n. 54.
77. El autor del *Protoevangelio* no desaprovecha ocasión ni detalle algunos para mostrar la pureza y santidad incontaminadas de María.

2. La niña cumplió un año, Joaquín hizo una gran fiesta [78] e invitó a los sumos sacerdotes [79], a los sacerdotes, a los escribas, al sanedrín y a todo el pueblo de Israel. Joaquín presentó la niña a los sacerdotes, y la bendijeron diciendo:

– «Dios de nuestros padres [80], bendice a esta niña y dale un nombre eternamente glorioso por todas las generaciones» [81].

Y dijo todo el pueblo:

– «Así sea, amén» [82].

La presentaron [83] a los sumos sacerdotes, y la bendijeron diciendo:

– «Dios de las alturas [84], dirige tu mirada sobre esta niña y bendícela con una bendición tan excelsa que no conozca otra superior».

3. La madre la subió al santuario de su habitación y le dio el pecho a la niña [85]. Ana entonó un cántico al Señor Dios diciendo:

78. Los judíos no celebran fiesta de cumpleaños. Algunos comentaristas creen que el autor se inspira en la fiesta que Abrahán dio cuando su hijo Isaac fue destetado (Gn 21, 8): cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 201; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 140. Puede ser que el autor del *Protoevangelio* esté pensando en una celebración que corra de algún modo paralela a la presentación de Jesús en el templo: cf. Lc 2, 22-32.

79. Tischendorf omite «a los sumos sacerdotes».

80. Cf. supra, n. 40.

81. Cf. Lc 1, 48; y supra, *Protoevangelio* IV, 1.

82. Tischendorf lee «Así sea, así sea, amén».

83. Tischendorf lee «la presentó». Para É. de Strycker, el sujeto de la frase es «los sacerdotes»: los sacerdotes la presentaron a los sumos sacerdotes: cf. *La forme la plus ancienne*, 93.

84. «Dios de las alturas» es una expresión inusitada que G. W. H. Lampe sólo acredita en este pasaje del *Protoevangelio*: cf. *A Patristic Greek Lexicon*, 1469. Posiblemente, no sea más que una variante de «Dios Altísimo».

85. Tischendorf omite «a la niña».

– «Cantaré un himno santo [86] al Señor, mi Dios, porque me visitó [87], retiró de mí el ultraje de mis enemigos [88], y el Señor, mi Dios, me dio un fruto de su justicia [89], que es único y múltiple [90] en su presencia. ¿Quién anunciará a los hijos de Rubel [91] que Ana está amamantando? [92]. Escuchad, escuchad, las doce tribus de Israel: ¡Ana está amamantando!».

La durmió en la habitación de su santuario, salió y los servía. Acabado el banquete, bajaron contentos y glorificaron [93] al Dios de Israel.

86. Tischendorf omite «santo».
87. Cf. supra, *Protoevangelio* I, 4, n. 18.
88. Cf. Gn 30, 23; Lc 1, 25.
89. La expresión «fruto de justicia» es bien conocida en el lenguaje bíblico: Pr 11, 30; 13, 2; Am 6, 12; Flp 1, 11; St 3, 18. Inusitada resulta, en cambio, «fruto de su justicia», por lo que algunos comentaristas la rechazan: cf. É. AMMAN, *Le Protévangile de Jacques*, 203; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 141. Sin embargo, É. de Strycker mantiene «fruto de su justicia» en cuanto que el autor quiere expresar que «el nacimiento de María no es el resultado de la justicia de sus padres, sino de la justicia misericordiosa de Dios, que cumple las promesas de la Alianza»: *La forme la plus ancienne*, 95.
90. «Monooúsion polyplásion»: único y múltiple, es decir, único pero que tenía muchos bienes. El P. José Antonio de Aldama, en cambio, reivindicó una lectura diversa: «monooúsion polyploúsion» («único y muy rico»): cf. «Poluplousios dans le Protévangile du Jacques et l'Adversus haereses d'Irenée», *Recherches du Science Religieuse* 50 (1962) 86-89. Posteriormente, se mostró menos decidido por su propuesta: cf. *María en la patrística*, 354, n. 154.
91. Tischendorf lee «Rubén». Cf. supra, *Protoevangelio* I, 2, n. 9.
92. Cf. Gn 21, 7.
93. Tischendorf lee «bajaron contentos glorificando».

VII

1. Transcurrían los meses para la niña. La niña cumplió dos años, y Joaquín dijo [94]:

– «Subámosla al templo del Señor para cumplir la promesa que habíamos hecho [95], no vaya a ser que el Señor [96] envíe contra nosotros [97], y nuestra ofrenda no sea grata».

Dijo Ana:

– «Esperemos al tercer año para que no eche de menos a su padre o a su madre».

Dijo Joaquín:

– «Esperemos».

2. La niña cumplió tres años, y Joaquín dijo:

– «Llamemos a las hijas puras de los hebreos; tomen una lámpara cada una [98], y permanezcan encendidas [99] para que no se vuelva atrás, y su corazón no sea cautivado lejos del templo del Señor».

Así lo hicieron mientras subían al templo del Señor. El sacerdote la recibió y, después de besarla, la bendijo y dijo:

94. Se inicia aquí un diálogo entre Joaquín y Ana que parece inspirarse en el que mantienen los padres de Samuel, Elcaná y Ana: cf. 1 S 1, 21-23.

95. Se trata sin duda de la promesa hecha por Ana: cf. supra, *Protoevangelio* IV, 1.

96. Cf. supra, n. 38.

97. El autor utiliza el verbo «enviar» de forma absoluta, sin complemento directo. Hay que sobreentenderlo («no vaya a ser que el Señor envíe contra nosotros») u otorgarle un significado similar «no vaya a ser que el Señor se irrite contra nosotros»: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 97.

98. Cf. Mt 25, 1. Para el simbolismo nupcial de la escena, cf. Introducción general, 62.

99. Cf. Lc 12, 35.

– «El Señor Dios [100] ha engrandecido tu nombre por todas las generaciones [101]. En los últimos días [102], el Señor manifestará en ti la redención [103] para los hijos de Israel».

3. La hizo sentar [104] en la tercera grada del altar, el Señor Dios derramó gracia sobre ella [105], bailaba de alegría con sus pies, y toda la casa de Israel la amó [106].

VIII

1. Sus padres bajaron admirados [107], alabando y glorificando al Señor [108] Dios porque no se había vuelto en busca de ellos [109]. María vivía en el templo del Señor co-

100. Tischendorf omite «Dios».
101. Cf. Gn 12, 2-3; Lc 1, 48; y *Protoevangelio* VI, 2 y XII, 1.
102. Es decir, «en los tiempos mesiánicos». Corresponde a los «últimos tiempos» de 1 P 1, 20. La literatura patrística, para referirse a los tiempos mesiánicos, usó tanto la formulación «últimos días» (cf. PSEUDO-BERNABÉ, *Epístola* 4, 9; *Secunda Clementis* 14, 2) como «últimos tiempos» (cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* IV, 36, 7; V, 18, 3; ...). Puede verse a este respecto W. C. VAN UNNIK, «Der Ausdruck "in den letzten Zeiten" bei Irenaeus», en A. A. V. V., *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe, Herrn Professor Dr. Oscar Cullmann...*, Leiden 1962, 293-304.
103. Tischendorf lee «su redención».
104. Son muchos los que, en cambio, prefieren traducir: «la puso...»: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 101; J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 115; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 61.
105. Cf. Lc 2, 40.
106. La Escritura afirma lo mismo de David: cf. 1 S 18, 28.
107. Cf. Lc 2, 33.
108. Cf. supra, n. 38.
109. Para algunos, el sujeto de esta frase no sería María sino Dios. El sentido, pues, sería otro: Joaquín y Ana glorifican a Dios porque Éste no se ha vuelto contra ellos a pesar de cumplir su voto

mo una paloma [110] y recibía el alimento de manos de un ángel [111].

2. Cuando cumplió doce años [112], hubo una asamblea de sacerdotes y dijeron:

– «He aquí que María ha cumplido los doce años en el templo del Señor. ¿Qué hacemos con ella, no vaya a ser que mancille [113] el santuario del Señor, nuestro Dios?» [114].

Los sacerdotes le dijeron [115]:

– «Tú has sido encargado del altar del Señor; entra, ora por ella y lo que el Señor Dios [116] te manifieste, eso haremos».

con alguna tardanza: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 101; J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 115.

110. Cf. Introducción general, 64-65. Ireneo de Lyon, tras un magnífico desarrollo del tema «María, nueva Eva», concluye: «La astucia de la serpiente quedó vencida con la simplicidad de la paloma»: *Adversus haereses* V, 19, 1. Véase el riquísimo comentario de A. ORBE, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus haereses"* (BAC Maior 29), II, Madrid 1987, 280-281, que no descarta una interpretación mariológica del pasaje. En cambio J. A. de Aldama sólo considera la interpretación cristológica del pasaje ireneano: cf. *María en la patrística*, 319.

111. Cf. supra, *Protoevangelio* VI, 1 , y n. 77.

112. Casi todos los comentaristas entienden la expresión en un sentido absoluto y, en consecuencia, hacen notar la contradicción con los dieciséis años de los que se habla en *Protoevangelio* XII, 3. El P. José Antonio de Aldama ha observado que no es que María cumpla doce años en un sentido absoluto sino que se cumplen doce años de estancia en el templo. Es decir, María cumple en realidad quince años: cf. «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 115 y 123. Esta hipótesis aparece avalada además por la versión siríaca.

113. Para la impureza que ocasionaba la mestruación cf. Lv 15, 19-30.

114. Tischendorf omite «nuestro Dios».

115. Tischendorf lee «Dijeron al sumo sacerdote».

116. Tischendof omite «Dios».

3. El sacerdote[117], revestido con el manto de las doce campanillas[118], entró en el Sancta Sanctorum, y oró por ella. Y he aquí que un ángel del Señor se presentó diciendo: – « Zacarías, Zacarías[119], sal y convoca a los viudos del pueblo; traiga cada uno una vara, y aquella en la que el Señor Dios[120] muestre un signo, de ése será la esposa».

Salieron los heraldos por toda la región de Judea, sonó la trompeta del Señor[121], y todos se apresuraron.

IX

1. José, habiendo dejado su hacha, salió a su encuentro. Una vez que se reunieron, tomaron las varas y fueron hasta el sacerdote[122]. El sacerdote, después de recibir sus varas[123], entró en el templo y oró. Cuando acabó de orar, tomó las varas, salió y se las dio. Ninguna señal había en

117. Tischendorf lee «sumo sacerdote».

118. Cf. Ex 28, 31-35 donde se describe un manto adornado con campanillas, usado por el sumo sacerdote. El libro del Éxodo no precisa el número de campanillas. El autor del *Protoevangelio* coincide en el número de doce campanillas con san Justino que veía en ello un símbolo de los doce Apóstoles: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 42, 1.

119. Zacarías, sacerdote y padre del Bautista (cf. Lc 1, 5-22.59-79), aparece «ex abrupto» aquí. Reaparece en *Protoevangelio* X, 2, y se convierte en el protagonista de los capítulos XXIII y XXIV.

120. Tischendorf omite «Dios».

121. «Trompeta del Señor», expresión inusitada en la Sagrada Escritura, aunque en 1 Ts 4, 16 encontramos la expresión «trompeta de Dios». El autor del *Protoevangelio* probablemente esté transfiriendo al acontecimiento que narra, la costumbre de convocar al año jubilar mediante el clamor de trompetas: cf. Lv 25, 9.

122. Tischendorf lee «sumo sacerdote».

123. Tischendorf lee «después de tomar las varas de todos».

ellas. José tomó la última vara [124]. Y he aquí que una paloma salió de la vara y se posó [125] sobre la cabeza de José [126]. El sacerdote dijo [127]:

– «José, José, te ha tocado en suerte acoger a la virgen del Señor [128] para que se la custodies» [129].

2. José replicó diciendo:

– «Tengo hijos [130] y soy anciano. En cambio, ella es una jovencita. No vaya a ser que sea motivo de risa para los hijos de Israel».

Dijo el sacerdote:

– «José [131], teme al Señor, tu Dios, y recuerda lo que Dios hizo a Datán, a Abirón y a Coré, cómo la tierra se abrió, y todos [132] fueron devorados por su rebelión [133]. Ten miedo ahora, José, no vaya a ser que suceda tal en tu casa».

3. José tuvo miedo, la acogió para custodiársela y le dijo [134]:

124. A pesar de las múltiples diferencias, la narración evoca la elección de Aarón: cf. Nm 17, 16-24.

125. Tischendorf lee «voló».

126. El autor parece evocar la escena del bautismo de Jesús en el Jordán (cf. Mc 1, 10; Mt 3, 16; Lc 3, 22), aunque desaparece la significación y la densidad teológica de la escena. No ocurre lo mismo en el *Libellus de nativitate sanctae Mariae* (c. VII-VIII) donde el Espíritu de Dios en forma de paloma se posa sobre la vara de José (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 248).

127. Tischendorf añade «a José».

128. Para el trasfondo teológico de la expresión «virgen del Señor», cf. Introducción general, 61-62.

129. José recibe a María para custodiarla y no como esposa.

130. Para la presentación de José como un viudo con hijos de un matrimonio anterior y su uso apologético, cf. Introd. general, 45-46.

131. Tischendorf omite «José».

132. Tischendorf omite «todos».

133. La rebelión de Datán, Abirón y Coré contra Moisés y Aarón y el castigo sufrido se narra en Nm 16, 1-35.

134. Tischendorf añade «a María».

– «María[135], te he tomado del templo de Señor. Ahora te dejo en mi casa, pues me marcho a construir casas[136], pero volveré junto a ti. El Señor te guardará».

X

1. Hubo una asamblea de sacerdotes y dijeron:

– «Hagamos un velo para el templo del Señor»[137].

Dijo el sacerdote:

– «Llamadme a las vírgenes puras de la tribu de David»[138].

Partieron los servidores, buscaron y encontraron siete. El sacerdote se acordó de la joven María que era de la tribu de David y pura a los ojos de Dios. Partieron los servidores y la trajeron.

Las introdujeron en el templo del Señor. El sacerdote dijo:

– «Sortead aquí quién bordará el oro, el amianto, el lino, la seda, el jacinto, la escarlata y la púrpura auténtica»[139].

La púrpura auténtica y la escarlata le tocaron a María. Las tomó y marchó a su casa. Por aquel tiempo Zacarías

135. Tischendorf omite «María».

136. Tischendorf lee «mis casas». San Justino afirma que se dedicaba a construir arados y yugos: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 88, 8.

137. Es el velo que separaba el Sancta del Sancta Santorum: cf. Ex 26, 31-36; 35, 25; 36, 35-37.

138. La tribu de David no existió, aunque en Za 12, 12 (LXX) se habla de la tribu de la casa de David. El autor quiere dar a conocer la ascendencia davídica de María. El interés de los evangelios sinópticos, en cambio, es subrayar la ascendencia davídica de José; cf. Mt 1, 20; Lc 1, 27; 2, 4. El origen davídico de María está ampliamente testimoniado en el siglo II: cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 78-80.

139. El oro, el amianto y la seda no aparecen entre los materiales con que se confeccionaba el velo del templo: cf. Ex 26, 31-36; 35, 25; 36, 35-37.

se quedó mudo, y lo sustituyó Samuel[140] hasta que Zacarías pudo hablar[141]. María tomó la escarlata y bordó.

XI

1. Tomó el cántaro y salió a llenarlo de agua. Y he aquí que una voz le dijo[142]:

– «*Alégrate, llena de gracia; el Señor está contigo*[143]; *bendita tú entre las mujeres*»[144].

María[145] miraba a derecha e izquierda para ver de dónde venía esta voz. Toda temblorosa entró en su casa, dejó el cántaro y tomó la púrpura, se sentó en su silla y se puso a hilar la púrpura.

2. Y he aquí que un ángel se presentó delante de ella diciendo:

–«*No temas, María, pues has hallado gracia*[146] ante el Señor[147] del universo. Concebirás de su Logos»[148].

140. Algunos ms griegos y versiones dicen que el sustituto fue Simeón: cf. infra, *Protoevangelio* XXIV, 4.

141. Cf. Lc 1, 20.59-64.

142. Curiosamente, el autor del *Protoevangelio* no especifica aquí el nombre del ángel, Gabriel, como hace el evangelista Lucas: cf. Lc 1, 26. Sí aparece en *Protoevangelio* XII, 2. Por otro lado, la escena de la Anunciación, en el *Protoevangelio,* se sitúa en dos lugares y momentos diferentes: junto a la fuente y en la casa de María.

143. Lc 1, 28.

144. Lc 1, 42.

145. Tischendorf omite «María».

146. Lc 1, 30.

147. Cf. supra, n. 38.

148. Para la expresión «concebir del Logos», cf. Introducción general, 48-50.

Al escucharlo, María quedó perpleja en su interior diciendo:

– «¿Concebiré yo del Señor Dios vivo como cualquier mujer da a luz?» [149].

3. El ángel del Señor se le presentó y dijo [150]:

– «No será así, María, pues *el Poder de Dios te cubrirá con su sombra. Por ello, lo santo que nacerá* [151] *será llamado Hijo del Altísimo* [152]. *Le pondrás por nombre Jesús* [153], *pues Él salvará a su pueblo de sus pecados»* [154].

María dijo:

– «*He aquí la esclava del Señor* [155] en su presencia. *Hágase en mí según tu palabra* [156]».

149. Tischendorf lee «¿Concebiré yo del Señor, Dios vivo, y daré a luz como cualquier mujer da a luz?».

150. Tischendorf lee: «El ángel del Señor dijo». «Se le presentó y dijo» supone una segunda aparición del ángel, aparte de la voz que escuchó junto a la fuente, lo que parece difícilmente aceptable, como admite el mismo Strycker. La forma en que trata de explicar el origen de esa duplicación no resulta demasiado convincente: cf. *La forme la plus ancienne*, 410. Por su parte, J. A. de Aldama no ve dificultad dentro de la lógica del relato, en admitir esa segunda aparición: cf. «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 122.

151. Tischendorf lee «nacerá de ti».

152. Lc 1, 35+1, 32.

153. Lc 1, 31. Cf. además Mt 1, 21.

154. Mt 1, 21. El autor del *Protoevangelio* presenta como dirigidas a María las palabras de Mt 1, 21, cuando en realidad el destinatario es José en el evangelio de Mateo.

155. Lc 1, 38.

156. Lc 1, 38. El P. J. A. de Aldama ha mantenido reiteradamente que la anunciación descrita por el autor del *Protoevangelio* depende de las noticias que san Justino ofrece en su *Primera Apología* (33, 3-5): cf. «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 123.

XII

1. Trabajó la púrpura y la escarlata y las llevó al sacerdote. El sacerdote, una vez que las tomó[157], la bendijo y dijo:

– «María, el Señor Dios ha engrandecido tu nombre, y serás bendita entre todas las generaciones de la tierra»[158].

2. María fue con regocijo[159] a la casa de su parienta Isabel[160] y llamó a la puerta. Cuando Isabel la oyó, dejó la escarlata[161], corrió a la puerta, le abrió, la bendijo[162] y dijo:

– «*¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?*[163] Mira, lo que hay en mí saltó[164] y te bendijo».

María se había olvidado de los misterios que el ángel[165] Gabriel le había anunciado. Dirigió su mirada al cielo y dijo:

– «¿Quién soy yo[166], porque he aquí que todas las mujeres de la tierra me llaman bienaventurada?»[167].

157. Tischendorf omite «una vez que las tomó».

158. Cf. Gn 12, 2-3; Lc 1, 42.48; y *Protoevangelio* VII, 2.

159. La expresión χαρὰν λαβοῦσα Μαρία se encuentra también en san Justino, aunque con una profundidad teológica desconocida para el autor del *Protoevangelio*: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 100, 5.

160. Cf. Lc 1, 39-40.

161. La mayoría de los comentaristas piensan en la escarlata con la que se confeccionaba el velo del templo, por lo que ven una contradicción con *Protoevangelio* X, 1-2, donde la confección del velo es encargada a las vírgenes puras de la tribu de David. Pero no hay razón alguna para pensar que la escarlata trabajada por Isabel tenía como destino el velo del templo.

162. Tischendorf lee «y al ver a María, la bendijo». Cf. Lc 1, 42.

163. Lc 1, 43.

164. Cf. Lc 1, 44.

165. Tischendorf lee «arcángel».

166. Tischendorf añade «Señor». Cf. Ex 3, 11.

167. Tischendorf lee «para que todas las generaciones de la tierra me bendigan». Cf. Lc 1, 48.

3. Permaneció tres meses en casa de Isabel[168]. Día a día, su seno aumentaba. María se fue a su casa[169] con miedo y se ocultaba de los hijos de Israel. Tenía dieciseis años[170] cuando le[171] sucedieron estos misterios.

XIII

1. Al sexto mes, he aquí que vino José de sus construcciones. Entró en su casa y la encontró embarazada. Se golpeó la cara, se arrojó en tierra sobre un saco[172] y lloró amargamente diciendo:

– «¿Con qué cara voy a mirar al Señor Dios[173]? ¿Qué voy a suplicar a propósito de ella[174]? Porque la recibí virgen del templo del Señor Dios[175] y no la custodié. ¿Quién es el que me ha acosado? ¿Quién es el que ha cometido esta maldad en mi casa? ¿Quién la cautivó separándola de mí[176] y la mancilló? ¿Acaso se ha repetido en mí la historia de Adán? Así como estando Adán en el momento de la oración de alabanza, vino la serpiente, encontró a Eva sola, la engañó y la mancilló[177], así también me ha sucedido a mí».

168. Cf. Lc 1, 56.
169. Cf. Lc 1, 56.
170. Cf. supra, *Protoevangelio* VIII, 2 y n. 112.
171. Tischendorf omite «le».
172. Para la costumbre de echarse sobre saco (= tela burda) como muestra de dolor, cf. 2 S 21, 10; Is 58, 5.
173. Tischendorf lee «mi Dios».
174. Tischendorf lee «esta joven».
175. Tischendorf lee «mi Dios».
176. Tischendorf omite «la cautivó separándola de mí».
177. Tischendorf omite «la mancilló». Este oscuro pasaje ha sido iluminado por el P. Antonio Orbe, al relacionarlo con una tradición exegética que se deja sentir no sólo en otros apócrifos como el *Apoca-*

2. José se levantó del saco, la llamó y le dijo:
– «¿Por qué has hecho esto después de haber sido objeto del favor de Dios? ¿Te has olvidado del Señor, tu Dios? ¿Por qué has envilecido tu alma [178], tú que te has criado en el Sancta Sanctorum y tomabas el alimento de manos de un ángel?».

3. Ella lloró amargamente diciendo:
– «Yo soy pura y *no conozco varón»* [179].
José le dijo:
– «¿De dónde viene entonces lo que hay en tu seno?».
Ella dijo:
– «Vive el Señor, mi Dios [180], que no sé de dónde viene lo que hay en mí».

XIV

1. José sintió mucho miedo y alejándose de ella buscó tranquilidad [181] para reflexionar qué haría con ella. Dijo José:

lipsis de Moisés y en algunos Padres de la Iglesia sino en el mismo Pablo (cf. 2 Co 11, 3; 1 Tm 2, 14). El pensamiento subyacente sería el siguiente: La tarea del hombre en el paraíso era glorificar a Dios. Su vida es la comunión con Dios. Pero Eva abandona a Adán en la glorificación divina y se queda sola. Abandonada a sus solas fuerzas, es fácilmente seducida por la serpiente. Y ésta la mancilla; se produce el adulterio espiritual, porque, en lugar de conversar con Dios -como era su deber-, se dedica a conversar con la serpiente. En algunos escritos, se pasaría del adulterio espiritual al mítico: cf. A. ORBE, «El pecado de Eva, signo de división», *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 305-330. ÍD., «El pecado original y el matrimonio en la teología del siglo II», *Gregorianum 45* (1964) 449-500.

178. Cf. supra, *Protoevangelio*, II, 2 y n. 24.

179. Lc 1, 34.

180. Cf. supra, n. 54.

181. É. de Strycker prefiere traducir la expresión *eremeo ek autes*

– «Si oculto su pecado, me encontraré enfrentado a la ley del Señor. Y si la delato a los hijos de Israel, temo no vaya a ser angélico lo que hay en ella [182] y me encontraré entregando sangre inocente a la pena de muerte [183]. ¿Qué haré con ella? La despediré ocultamente de mi lado» [184].

Le sorprendió la noche. **2.** Y he aquí que un ángel del Señor se le aparece en sueños [185] y le dice [186]:

– «*No temas* [187] por esta joven pues lo que hay en ella *procede del Espíritu Santo* [188]. *Dará a luz un hijo para ti* [189], *y le pondrás por nombre Jesús, pues Él salvará a su pueblo de sus pecados»* [190].

Se despertó José del sueño [191] y glorificó al Dios de Is-

como «no insistió más ante ella», apoyándose en unos textos de Atanasio en que *eremeo* parece significar «callar»: cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 127 y 304-305. Sin embargo, en los dos textos atanasianos aducidos por Strycker nunca aparece el verbo construido con la preposición *ek*.

182. Algunos comentaristas ilustran este texto recurriendo a los desarrollos que, con base en Gn 6, 1-4, algunos apócrifos (*Henoc, Jubileos)* hicieron sobre las relaciones sexuales entre ángeles y mujeres: cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 233-234; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 127. Es cierto que el tema no fue desconocido en la primera literatura cristiana: cf. SAN JUSTINO, *Primera Apología* 5, 2; *Segunda Apología* 5, 9. Pero esas relaciones eran siempre pecaminosas, lo que no cuadra con el texto del *Protoevangelio* donde la expresión da a entender claramente que puede tratarse de una obra divina.

183. Cf. Dt 22, 21-22.

184. Cf. Mt 1, 19.

185. Cf. Mt 1, 20.

186. Cf. Mt 1, 20.

187. Mt 1, 20.

188. Mt 1, 20.

189. Tischendorf omite «para ti».

190. Mt 1, 21.

191. Cf. Mt 1, 24.

rael que le había concedido su[192] gracia. Y custodiaba a la joven.

XV

1. El escriba Anás llegó a su casa y le dijo:
– «¿José[193], por qué no has aparecido en nuestra reunión?».
Le dijo:
– «Porque estaba cansado del camino y he descansado el primer día».
Anás[194] se dio la vuelta y vio que María estaba embarazada. 2. Se marchó presuroso en busca del sacerdote y le dijo:
– «José, en el que tú confías, ha violado gravemente la ley».
El sumo sacerdote[195] dijo:
–«¿Qué ocurre?».
Dijo:
– «José[196] mancilló a la virgen que recibió del templo del Señor, se unió secretamente a ella y no lo manifestó a los hijos de Israel»[197].
El sumo sacerdote le dijo[198]:
– «¿Eso hizo José?».

192. Tischendorf lee «esta».
193. Tischendorf omite «José».
194. Tischendorf omite «Anás».
195. Tischendorf lee «el sacerdote».
196. Tischendorf omite «José».
197. En *Protoevangelio* IX, 1, José había recibido a María no como esposa sino para custodiarla. Ahora, el texto deja entender que la podía tomar como esposa con tal de comunicarlo a los hijos de Israel. Véase también *Protoevangelio* XV, 4.
198. Tischendorf lee: «El sacerdote contestó diciendo».

Le dijo [199]:

– «Envía servidores y comprobarás que la virgen está embarazada».

Partieron los servidores, la encontraron tal como había dicho, la condujeron, junto con José, al templo, y compareció ante el tribunal [200].

3. El sumo sacerdote [201] le dijo [202]:

– «María, ¿por qué has hecho esto? ¿Por qué has envilecido tu alma? [203] ¿Te has olvidado del Señor tu Dios, tú que te criaste en el Sancta Sanctorum y recibías el alimento de manos de los ángeles? [204] ¿Por qué has hecho esto, tú que has oído sus himnos y has danzado en su presencia?».

Ella lloró amargamente diciendo:

– «Vive el Señor Dios [205] que soy pura en su presencia y *no conozco varón»* [206].

4. Dijo el sumo sacerdote [207]:

– «José [208], ¿por qué has hecho esto?».

José dijo:

– «Vive el Señor, mi Dios, y vive su Cristo y el Testigo de su verdad [209], que soy puro con respecto a ella».

199. Tischendorf lee: «El escriba Anás dijo».

200. Tischendorf lee «la condujeron, junto con José, al tribunal».

201. Tischendorf lee «el sacerdote».

202. El sumo sacerdote va a dirigir a María un reproche muy similar al que le dirigió a José en *Protoevangelio* XIII, 2.

203. Cf. supra, *Protoevangelio* II, 2; XIII, 2; y n. 24.

204. Tischendorf lee «de manos de un ángel».

205. Cf. supra, n. 54.

206. Lc 1, 34. La respuesta de María al reproche del sumo sacerdote es casi idéntica a la que ofreció ante los reproches de José: cf. supra, *Protoevangelio* XIII, 3.

207. Tischendorf lee «Dijo el sacerdote a José».

208. Tischendorf omite «José».

209. Tischendorf omite «... y vive su Cristo y el Testigo de su ver-

Dijo el sumo sacerdote[210]:

– «No des testimonio falso, sino di la verdad. Te uniste a ella en secreto, no lo manifestaste a los hijos de Israel[211] y no inclinaste tu cabeza bajo la mano poderosa[212] para que tu descendencia fuera bendecida».

José guardó silencio.

XVI

1. Dijo el sumo sacerdote[213]:

– «Devuelve la virgen que habías recibido del templo del Señor».

José arrasándose[214] en lágrimas...

Dijo el sumo sacerdote[215]:

– «Os daré a beber el agua de la prueba del Señor, y pondrá de manifiesto vuestros pecados ante vuestros mismos ojos»[216].

dad». Se trata de una fórmula trinitaria donde «Testigo de la verdad» sirve para designar al Espíritu Santo (cf. Jn 15, 26). Fórmulas cercanas a ésta pueden verse en CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los corintios* 58, 2; *Ascensión de Isaías* III, 13 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 7, 346.347)

210. Tischendorf lee «el sacerdote».

211. Cf. supra, *Protoevangelio* XV, 2 y n. 197.

212. Se refiere a la mano poderosa de Dios: cf. 1 P 5, 6. No vemos necesidad alguna de suponer, como hace É. de Strycker (cf. *La forme la plus ancienne*, 137), que el autor está imaginando la escena a la luz de la celebración del matrimonio ante la comunidad cristiana. El sentido sería otro: por no obedecer a Dios, tu descendencia no puede ser bendecida.

213. Tischendorf lee «el sacerdote».

214. Tischendorf lee «se arrasó».

215. Tischendorf lee «el sacerdote».

216. Para esta prueba del agua, el autor se inspira, aunque con notable libertad, en Nm 5, 11-31, donde se prescribe la prueba del agua para

2. El sumo sacerdote [217] la tomó, se la dio a beber a José y lo envió al desierto [218]. Y regresó completamente indemne. También se la dio a beber a la joven [219] y la envió al desierto [220] y bajó [221] completamente indemne. Todo el pueblo se admiró porque su [222] pecado no apareció [223].

3. El sumo sacerdote [224] dijo:

– «Si el Señor Dios no ha puesto de manifiesto vuestro pecado [225], yo tampoco os condeno» [226].

Los dejó marchar. José tomó a María y marchó a su casa lleno de alegría y glorificando al Dios de Israel.

XVII

1. Vino una orden del emperador Augusto para que se empadronaran cuantos habitaban en Belén de Judá [227]. Dijo José:

poner de manifiesto el pecado de adulterio cometido por una mujer.

217. Tischendorf lee «el sacerdote».

218. Tischendorf lee «a la montaña».

219. Tischendorf lee «María».

220. Tischendorf lee «a la montaña».

221. Tischendorf lee «regresó». Cf. supra, *Protoevangelio* I, 4, y n. 16.

222. Tischendorf omite «su».

223. Tischendorf añade «en ellos».

224. Tischendorf lee «el sacerdote».

225. Tischendorf lee «vuestros pecados».

226. Las últimas palabras del sumo sacerdote evocan las de Jesús a la mujer adúltera: cf. Jn 8, 11.

227. Cf. Lc 2, 1, aunque el evangelio habla de un censo de todo el mundo. Algunos testimonios patrísticos limitan el censo a la región de Judea: cf. SAN JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 78, 4; TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 19, 10. Por otro lado, nótese la incongruencia: la orden del empadronamiento afecta a los habitantes de Belén, pero José y María, que no viven en Belén, se ponen de viaje para ir a empadronarse.

– «Yo empadronaré a mis hijos. Pero ¿qué haré con esta joven? ¿Cómo la empadronaré? ¿Como mi mujer? ¡Me da vergüenza! ¿Como mi hija? ¡Pero los hijos de Israel [228] saben que no es mi hija! ¡Este día del Señor será según su voluntad!» [229].

2. Aparejó el asno, hizo que ella se sentara, y un hijo suyo iba tirando del animal, y Samuel [230] lo seguía [231]. Estaban ya a tres millas [232]; José se volvió, la vio triste y decía [233]:

– «Lo que hay en ella quizás le hace sufrir».

José se volvió de nuevo, la vio sonriente y le dijo:

– «María, ¿qué te pasa, porque unas veces veo tu rostro sonriente, y otras, triste?».

Le dijo [234]:

– «Porque veo dos pueblos ante mis ojos: uno llora y se aflige, y el otro se alegra y goza» [235].

228. Tischendorf lee «todos los hijos de Israel».

229. Esta última frase resulta algo oscura. Parece que José, tras su indecisión, se confía al cuidado del Señor.

230. Tischendorf lee «José».

231. Se trata de otro hijo de José, pues en *Protoevangelio* XVIII, 1 se afirma que iba acompañado de varios hijos.

232. La milla equivalía casi a kilómetro y medio.

233. Tischendorf lee «y dijo para sí».

234. Tischendorf lee «María dijo a José».

235. Casi todos los comentaristas relacionan estas palabras con la profecía de Simeón: «Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel» (Lc 2, 34). Y fundados en ello, identifican los dos pueblos referidos por María con el pueblo creyente y el no-creyente. En el *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris* o Evangelio del Pseudo-Mateo (XIII, 1) se refieren las mismas palabras de María y son explícitamente aplicadas al pueblo judío y al gentil; cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 201.

3. Llegaron a la mitad del camino[236], y María le dijo:
– «José[237], bájame del asno porque lo que hay en mí me da prisas para nacer».
Allí mismo[238] la bajó[239] y le dijo:
– «¿Dónde te podré llevar para proteger tu pudor? Porque este lugar es un desierto»[240].

XVIII

1. Encontró allí una cueva[241]; la llevó dentro, la dejó en compañía de sus hijos y se fue a buscar una comadrona hebrea[242] en la región de Belén.

236. Según É. de Strycker estas referencias geográficas son confusas e incoherentes: cf. *La forme la plus ancienne*, 145. En sentido contrario, J. A. DE ALDAMA, «El Protoevangelio de Santiago y sus problemas», 123 y 128. En un sentido diverso se expresa H. R. Smid. Según éste, el autor conoce bien la geografía hasta el punto de querer situar el nacimiento de Jesús en la tumba de Raquel, la esposa de Jacob que murió al dar a luz a Benjamín: cf. Gn 35, 16-19: cf. *Protevangelium Jacobi*, 123-124.
237. Tischendorf omite «José».
238. Tischendorf omite «allí mismo».
239. Tischendorf añade «del asno».
240. Es decir, no hay donde cobijarse.
241. También san Justino testimonia que el nacimiento de Jesús tuvo lugar en una cueva, aunque por no haber encontrado albergue en Belén: cf. *Diálogo con el judío Trifón* 78, 5. La noticia aparece también en ORÍGENES, *Contra Celso* I, 51; EPIFANIO, *Panarion* 51, 9, 6; 78, 15, 1-2.
242. É. de Strycker observa aquí una intencionalidad teológica. La comadrona ha de ser hebrea para que pueda constatar el cumplimiento de las profecías y para representar al pueblo de Israel de la misma manera que los Magos van a representar al pueblo gentil: cf. *La forme la plus ancienne*, 147. Tal intencionalidad nos parece muy dudosa.

RECENSIÓN LARGA[243] RECENSIÓN BREVE

2. Yo[244], José, caminaba y no caminaba. Miré a la bóveda del cielo y vi que estaba inmóvil. Miré al aire y lo vi atónito, y a los pájaros del cielo, quietos[245]. Miré a la tierra y vi una vasija. Y los que estaban masticando no masticaban, y los que tomaban algo no lo alzaban y los que llevaban algo a sus bocas no lo llevaban. Sin embargo, los rostros de todos estaban mirando hacia arriba. Y vi que unas ovejas eran conducidas, y las ovejas estaban inmóviles[246]. Y el pastor levantaba la mano para golpearlas[247], y su mano estaba

243. Para la doble recensión que presentamos en los capítulos XVIII al XXI, cf. introducción particular a la traducción griega del *Protoevangelio*, 89-90.

244. «Ex abrupto», el autor del *Protoevangelio* abandona el relato que venía haciendo y deja la palabra a José que comienza a narrar la acción en primera persona. Cf. Introducción general, 18.

245. Tischendorf lee: «Miré al aire y vi que el aire estaba atónito. Miré a la bóveda del cielo y la vi inmóvil, y a los pájaros del cielo, quietos».

246. Tischendorf lee: «Y vi que unas ovejas eran conducidas pero no avanzaban sino que estaban inmóviles».

247. Tischendorf añade «con la vara».

alzada, pero inmóvil. Y miré a la corriente del río y vi los hocicos de unos cabritillos que estaban sobre el agua y no bebían. Todo, en un instante, volvía a recuperar su curso[248].

XIX

1. Y vi[249] que una mujer[250] bajaba de la montaña y me dijo:

– «Hombre, ¿adónde vas?». Y le dije:

– «Busco una comadrona hebrea».

Ella me respondió:

–«¿Eres de Israel?».

Le dije:

– «Sí».

Ella dijo:

– «¿Y quién es la que

1. Cuando la encontró, la llevó haciéndole bajar de la montaña. José dijo a la comadrona:

– «María está desposada conmigo pero su concepción es obra del Espíritu Santo, después de haberse criado en el templo del Señor».

248. Expresión oscura que A. de Santos Otero traduce de otra forma: «En una palabra, todas las cosas eran en un momento apartadas de su curso normal»: *Los Evangelios apócrifos*, 160. Para la interpretación del silencio y quietud de la naturaleza tan gráficamente descritos por el autor del *Protoevangelio*, cf. Introducción general, 50-52. Como muy bien ha resumido É. de Strycker, «la naturaleza entera interrumpe su curso, el tiempo se detiene, porque la eternidad entra en el mundo»: *La forme la plus ancienne*, 149.

249. José continúa con la narración en primera persona.

250. Tischendorf lee: «He aquí que una mujer...».

está dando a luz en la cueva?» [251].

Yo dije:

– «Mi desposada» [252].

Me dijo:

– «¿No es tu mujer?».

Le dije:

– «Es María, la que se crió en el templo del Señor. Me tocó en suerte como mujer pero no es mi mujer, sino que su concepción es obra del Espíritu Santo» [253].

La comadrona le dijo:

– «¿De verdad?».

José le dijo[254]:

– «Ven y mira»[255].

Partió con él, **2.** y se detuvieron en el lugar de la cueva. Y una nube oscura [256] cubría la cueva. Dijo la comadrona:

– «Hoy mi alma ha sido engrandecida [257], porque mis

251. La pregunta de la mujer resulta sorprendente porque José no le ha hablado de la cueva.

252. Cf. Lc 1, 27; 2, 5.

253. Cf. Mt 1, 18.20.

254. José deja de narrar en primera persona, y el autor del *Protoevangelio*, retoma el relato.

255. Cf. Jn 1, 39.46.

256. Tischendorf lee «una nube luminosa». La nube oscura es un signo de teofanía, como ocurrió en el Sinaí: cf. Ex 19, 9; 19, 16-18; 24, 16.

257. Cf. Lc 1, 26; y supra, *Protoevangelio* V, 2.

ojos han visto hoy [258] prodigios [259], pues ha nacido [260] la salvación para Israel».

De repente la nube se retiró de la cueva, y apareció una gran luz en la cueva de tal modo que los ojos [261] no la soportaban. Al poco, aquella luz se retiró hasta que apareció un niño. Vino y tomó del pecho de María, su madre [262]. La comadrona gritó y dijo:

– «¡Qué grande es el día de hoy para mí, porque he visto este asombroso prodigio!».

3. La comadrona salió de la cueva, y Salomé se encontró con ella. Le dijo:

– «Salomé, Salomé, tengo que explicarte un prodigio asombroso. Una virgen ha dado a luz [263], cosa que no le permite su naturaleza» [264].

Dijo Salomé:

– «Vive el Señor, mi Dios [265], que, si no meto mi dedo y no examino su naturaleza, no creeré en modo alguno que la virgen [266] ha dado a luz» [267].

258. Tischendorf omite «hoy». Cf. Lc 2, 30.
259. Cf. Lc 5, 26.
260. Tischendorf lee «nació».
261. Tischendorf lee «nuestros ojos».
262. Con gran delicadeza y sobriedad, el autor describe un parto que está fuera de las leyes ordinarias: J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 214. Por otro lado, conviene notar que María no tomó el pecho de su madre hasta después de la purificación prescrita por la Ley: cf. supra, *Protoevangelio* V, 2.
263. Cf. Is 7, 14; Mt 1, 23.
264. La virginidad es incompatible con el dar a luz.
265. Cf. supra, n. 54.
266. Tischendorf lee «una virgen».
267. El pasaje evoca la actitud de Tomás ante la noticia de la resurrección de Jesús: cf. Jn 20, 25.

XX

1. La comadrona entró y dijo[268]:

– «María, disponte, porque ha surgido una disputa no pequeña en torno a ti». María la escuchó y se dispuso[269]. Salomé metió el dedo en su naturaleza. Salomé[270] gritó y dijo:

– «¡Ay de mi iniquidad e incredulidad porque tenté al Dios vivo[271], y he aquí que mi mano se desprende de mí por el fuego!»[272].

2. Salomé[273] se puso de rodillas ante el Señor[274] diciendo:

– «Dios de mis padres[275], acuérdate de mí

Entró y la dispuso. Salomé examinó su naturaleza. Salomé gritó porque había tentado al Dios vivo.

– «He aquí que mi mano se desprende de mí por el fuego».

Suplicó al Señor, y la partera quedó curada en aquel momento[276]. Y he aquí que un ángel del Señor se presentó a Salomé diciendo:

– «Tu súplica ha sido atendida en la presencia del Señor. Acércate al niño, tócalo, y él será tu salvación».

Lo hizo así, y Salomé quedó curada, tal como

268. Tischendorf añade «a María».
269. Tischendorf omite «María la escuchó y se dispuso».
270. Tischendorf omite «Salomé».
271. Cf. Dt 6, 16; Mt 4, 7.
272. Para el fuego como señal de la presencia de Dios, cf. Ex 3, 1-6; Lv 9, 24. Para el simbolismo mariológico del pasaje, cf. Introducción general, 30.
273. Tischendorf omite «Salomé».
274. Cf. supra, n. 38.
275. Cf. supra *Protoevangelio* II, 4 y n. 40.
276. Cf. Mt 8, 13.

porque soy descendencia de Abrahán, Isaac y Jacob[277]. No me conviertas en escarmiento para los hijos de Israel, sino restitúyeme a los pobres[278], pues tú sabes, Señor[279], que yo realizaba mis acciones en tu nombre y recibía mi recompensa de ti».

3. Y he aquí que un ángel del Señor se presentó diciendo:

– «Salomé, Salomé, el Señor[280] del universo escuchó tu súplica[281]. Acerca tu mano al niño, sostenlo, y tendrás salvación y alegría».

4. Con alegría[282], Salomé se acercó y lo sostuvo diciendo:

– «Lo adoraré porque ha nacido como gran rey para Israel».

había suplicado, y salió de la cueva. Y he aquí que la voz de un ángel del Señor decía:

277. Cf. 2 Cro 20, 7; Is 65, 9; Lc 1, 55; 13, 16; 19, 9; Jn 8, 33.

278. El texto es algo oscuro. Salomé parece una piadosa mujer dedicada al servicio de los pobres.

279. Cf. supra, n. 38.

280. Cf. supra, n. 38.

281. Tischendorf lee «el Señor te escuchó».

282. Tischendorf omite «con alegría». Para la expresión Λαβοῦσα δὲ χαρὰν (= con alegría), cf. supra, *Protoevangelio* XII, 2, y n. 158.

Y he aquí que Salomé quedó inmediatamente curada[283], y salió justificada[284] de la cueva. Y he aquí que una voz decía:

– «Salomé, Salomé, no anuncies las maravillas que has visto hasta que el niño vaya[285] a Jerusalén»[286].

XXI

1. Y he aquí que José se preparó para partir hacia Judea[287], y una gran turbación se produjo en Belén de Judea, pues vinieron unos Magos diciendo[288]:

– «*¿Dónde está el rey de los judíos*[289]*? Pues hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarlo*»[290].

2. *Al oírlo Herodes, se turbó*[291], envió siervos a los Magos, mandó llamar

envió siervos, los mandó llamar y le informaron so-

283. Cf. Lc 8, 47.
284. Cf. Lc 18, 14; y supra, *Protoevangelio* V, 1.
285. Tischendorf lee «hasta que el niño no entre en Jerusalén».
286. Tras el primer milagro de Jesús, a Salomé se le pide que guarde silencio, lo que recuerda el silencio que Jesús ordena en los sinópticos tras llevar a cabo algunos prodigios: cf. Mt 8, 4; Mc 7, 36.
287. La intención de partir hacia Judea es sorprendente porque José está en Belén, en la región de Judea. El autor del *Protoevangelio* parece identificar Judea con Jerusalén: cf. infra, *Protoevangelio* XXI, 4.
288. Cf. Mt 2, 1.
289. Tischendorf añade «que ha nacido».
290. Mt 2, 2.
291. Mt 2, 3.

a los sumos sacerdotes [292] y los interrogó en el pretorio [293] diciéndoles:

– «¿Qué hay escrito acerca del Cristo? ¿Dónde ha de nacer?» [294].

Le dicen:

– *«En Belén de Judá, pues así está escrito»* [295].

Y los despidió. Interrogó también a los Magos diciéndoles:

– «¿Qué señal habéis visto en relación con el rey que ha nacido?» [296].

Los Magos dijeron:

– «Vimos una estrella enorme que brillaba más que estas estrellas y las eclipsaba hasta el punto de que las estrellas no se veían [297]. Y así supimos que había nacido un rey para Israel y *hemos venido a adorarle»* [298].

bre la estrella. He aquí que vieron estrellas en el Oriente y avanzaron hasta entrar en la cueva.

292. Cf. Mt 2, 4

293. El pretorio conviene a un gobernador romano de provincia como Pilato (cf. Mt 27, 27; Mc 15, 16; Jn 18, 28), pero no a Herodes, rey de los judíos.

294. Cf. Mt 2, 4.

295. Mt 2, 5.

296. Cf. Mt 2, 7.

297. Cf. San Ignacio de Antioquía, *A los efesios* XIX, 2, Véase Introducción general, 31-32.

298. Mt 2, 2.

Herodes les dijo:
– «Id y buscadlo[299]. *Y si lo encontráis, comunicádmelo para que yo también vaya a adorarlo»*[300].

3. Salieron los Magos. *Y he aquí que la estrella que habían visto en Oriente los guió*[301] hasta que entraron en la cueva y se detuvo sobre la cabeza del niño[302]. Los Magos, viendo que estaba *con María, su madre*[303], sacaron de sus bolsas regalos, oro, incienso y mirra[304].

4. Advertidos por un ángel para que no entraran en Judea[305], *regresaron por otro camino a su país*[306].

XXII

1. *Cuando Herodes vio que había sido burlado por los Magos*[307], se encolerizó y envió a sus asesinos mandándoles matar a los niños de dos años para abajo[308].

2. Cuando María oyó que los niños eran asesinados,

299. Cf. Mt 2, 7.
300. Mt 2, 8.
301. Mt 2, 9.
302. Tischendorf lee «sobre el techo de la cueva».
303. Mt 2, 11.
304. Cf. Mt 2, 11.
305. Cf. supra, *Protoevangelio* XXI, 1, n. 287.
306. Mt 2, 12.
307. Mt 2, 16.
308. Cf. Mt 2, 16.

tuvo miedo, cogió al niño, lo envolvió en pañales y lo colocó en el pesebre[309] de los bueyes.

3. Cuando Isabel[310] escuchó que Juan era buscado, lo tomó, subió a la montaña y buscaba dónde ocultarlo. Pero no había un lugar adecuado para esconderse. Entonces dice[311] Isabel entre gemidos:

– «Monte de Dios, acógeme que soy una madre con su hijo»[312].

Isabel no podía subir más por el miedo[313]. Al punto se abrió el monte y la acogió. Era un monte que transparentaba la luz para ella, pues un ángel del Señor estaba con ellos para protegerlos.

XXIII

1. Herodes buscaba a Juan, y envió unos servidores a Zacarías que estaba en el altar[314] para decirle:

– «¿Dónde ocultas a tu hijo?».

Les respondió:

– «Yo soy ministro de Dios y me ocupo asiduamente del templo del Señor. No sé dónde está mi hijo».

309. Cf. Lc 2, 7. Conviene notar que las acciones que el evangelista Lucas narra son utilizadas aquí como medio para ocultar al niño de la crueldad de Herodes. Por otro lado, la iniciativa es de María, mientras que en Mt 2, 14 es de José.

310. De manera brusca desaparecen de la narración Jesús, José y María, y el relato se centra en Juan Baustista y sus padres, Isabel y Zacarías. Para la explicación, cf. Introducción general, 18-20.

311. Tischendorf añade «con fuerte voz».

312. Tischendorf lee «a una madre con su hijo».

313. Tischendorf omite «por el miedo».

314. Tischendorf omite «que estaba en el altar».

2. Partieron sus [315] servidores y le anunciaron [316] todo esto. Herodes se encolerizó y dijo:

– «¿Será su hijo el rey de Israel?» [317].

Envió de nuevo los servidores [318] para decirle:

– «Dime la verdad. ¿Dónde está tu hijo? ¿Sabes que tu sangre está en mi mano?» [319].

Partieron los servidores y le anunciaron todo esto.

3. Respondió [320]:

– «Soy un mártir de Dios. Toma mi sangre. Pero el Señor [321] acogerá mi espíritu [322] porque derramas sangre inocente en el vestíbulo del templo del Señor» [323].

Al alba fue asesinado Zacarías. Los hijos de Israel no conocieron cómo [324] había sido asesinado.

XXIV

1. Volvieron los sacerdotes para el saludo, y la bendición de Zacarías no salió al encuentro de ellos, como era costumbre [325]. Los sacerdotes estuvieron esperándolo pa-

315. Tischendorf omite «sus».
316. Tischendorf añade «a Herodes».
317. Tischendorf lee sin interrogación «su hijo va a ser el rey de Israel».
318. Tischendorf omite «los servidores».
319. Tischendorf lee «sabes que tu sangre está en mi mano».
320. Tischendorf lee «Zacarías dijo».
321. Cf. supra, n. 38.
322. Cf. Hch 7, 59. Tischendorf lee: «Si derramas mi sangre, soy mártir de Dios pues el Señor acogerá mi espíritu...». La tradición textual es, en este pasaje, especialmente incierta.
323. Cf. Mt 23, 35; Lc 11, 51. Para la confusión entre dos Zacarías, cf. Introducción general, 20-21.
324. Tischendorf lee «que».
325. El autor parece imaginar la escena a la luz de Lc 1, 8.21-22.

ra saludarlo con una oración[326] y glorificar al Dios[327] Altísimo.

2. Como se retrasaba, todos comenzaron a temer. Uno de ellos se atrevió a entrar en el santuario y vio sangre coagulada junto al altar del Señor[328] y (oyó) una voz que decía:

– «Zacarías ha sido asesinado, y su sangre no se borrará hasta que llegue el vengador»[329].

Al oír estas palabras, sintió miedo, salió y anunció a los sacerdotes lo que había visto y oído[330].

3. Se atrevieron a entrar y vieron lo que había sucedido. Los artesonados del templo recrujieron, y ellos se rasgaron sus vestiduras de arriba a abajo[331]. No encontraron su cadáver[332] pero encontraron su sangre que estaba pe-

326. Otros traducen «en la oración»: cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 169; H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 162. Traducen como nosotros, É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 267; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 183.

327. Tischendorf omite «Dios».

328. Según algunos, el autor, que no conoce bien la estructura del templo de Jerusalén, cree que el altar está dentro del santuario: cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 266-267; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 185. Pero también podría estar refiriéndose al altar del incienso que sí se encontraba en el interior del Santuario: cf. H. R. SMID, *Protevangelium Jacobi*, 163.

329. Tischendorf lee «su vengador». Este vengador es el emperador romano que destruirá el templo de Jerusalén: cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 267; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 185. H. R. Smid, por su parte, se pregunta si el vengador no será Cristo en su Parusía: cf. *Protevangelium Jacobi*, 164.

330. Tischendorf omite «lo que había visto y oído».

331. En el mundo bíblico, rasgarse las vestiduras era la primera manifestación de duelo al conocer la muerte de un ser querido: cf. Gn 37, 34; 2 S 1, 11; 3, 31. Cf. también R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 98.

332. Tischendorf lee «cuerpo».

trificada. Llenos de temor, salieron y anunciaron que Zacarías había sido asesinado. Lo oyeron todas las tribus del pueblo, lo lloraron y durante tres días y tres noches se golpearon en señal de duelo. **4.** Pasados los tres días, los sacerdotes decidieron a quién pondrían en el lugar de Zacarías, y la suerte recayó en Simeón [333]. A éste el Espíritu Santo le había revelado que no conocería la muerte hasta que viese al Cristo encarnado [334].

XXV

1. Yo, Santiago, que he escrito esta historia en Jerusalén, al producirse un tumulto a la muerte de Herodes, me retiré al desierto hasta que se calmó el tumulto en Jerusalén. Glorificaré al Señor [335] que me concedió la sabiduría para escribir esta historia [336]. **2.** Y la gracia estará con todos los que temen al Señor. Amén [337].

Natividad de María. Apocalipsis de Santiago. Paz para el que lo escribió y para el que lo lea [338].

333. El autor del *Protoevangelio* identifica este Simeón con el piadoso Simeón de Lc 2, 25-35.

334. Cf. Lc 2, 26.

335. Cf. supra, n. 38.

336. Cf. 2 P 3, 15. Tischendorf lee: «Me retiré al desierto hasta que se calmó el tumulto de Jerusalén, glorificando al Señor Dios que me concedió el don y la sabiduría para escribir esta historia».

337. Tischendorf lee: «Los que temen a nuestro Señor Jesucristo. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén».

338. Este colofón hay que atribuirlo al copista.

EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO EN SIRÍACO

[illegible] otras veces [illegible] pueblo, [illegible] golpearon [illegible] sacerdotes decidieron a quien pondrían en el lugar de [illegible] a la muerte [illegible] Entonces se había revelado que [illegible] que vivía el Cristo encarnado [illegible]

XXV

Y Juan Santiago, que [illegible] ton, al producirse un tumulto a la muerte del [illegible] el tumulto en [illegible] que me concedió la sabiduría [illegible] la gracia [illegible] del Señor. Amén.

Natividad de María. Apocalipsis de Santiago. Paz para el que lo escribió y para el que lo lee.

[illegible] El autor del [illegible] como el que [illegible] Simeón de [illegible]

[illegible] Cf. [illegible]

[illegible] Cf. supra, n. [illegible]

[illegible] Cf. [illegible] Evidentemente [illegible] hasta que se cubra el templo de Jerusalén, glorificando al Señor Dios que me concedió el don y la sabiduría para escribir esta historia.

[illegible] que tienen a [illegible] la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

[illegible] Esta [illegible] hay que [illegible]

INTRODUCCIÓN

El *Protoevangelio de Santiago* fue conocido ya durante los primeros siglos del cristianismo por las comunidades cristianas de Siria y Mesopotamia, siendo muy populares entre ellas las tradiciones sobre la infancia de María y el nacimiento del Niño que esta obra recoge.

1. *La tradición manuscrita*

Actualmente tenemos noticia de la existencia de cinco manuscritos publicados de la versión siríaca del *Protoevangelio*. Presentamos a continuación la lista de dichos manuscritos con las siglas con que los mencionaremos a partir de ahora y, entre paréntesis, las siglas que les asignó É. de Strycker:

– ProtSantSir 1: palimpsesto del Sinaí, sir. 30 (s. V-VI), que A. Smith Lewis compró en Suez en 1895[1]. Con-

1. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha Syriaca* (Studia Sinaitica XI), London 1902, 2-22 (texto), 1-12 (traducción). Todo el códice comprado por A. Smith Lewis es un palimpsesto, excepto una hoja (f. 12). El texto está escrito en árabe, posiblemente en escritura cúfica, con influencia nasjí, del s. IX o X. Contiene obras de distintos Padres de la Iglesia: san Atanasio, san Juan Crisóstomo, Abba Teodosio, Mar Efrén, Mar Jacob, Mar Isaac, y el *Martirio de san Eleuterio y san Teodoro*. La escritura que aparece debajo de la árabe es en la mayor parte siríaca. Según É. Cothenet, este palimpsesto es de la misma época que el papiro Bodmer V («Le Protévangile», ANRW 4255).

tiene desde el final del capítulo IX hasta XXV, 2 (De Strycker Sir[a]).

– ProtSantSir 2: códice de Londres BL Add. 14484, f. 10r-12v (s. VI). Comienza al término de XVII, 1 y llega hasta el final de la obra (De Strycker Sir[b]) [2].

– ProtSantSir 3: dos hojas no consecutivas de un manuscrito de la Biblioteca Real de Berlín, sir. 208, f. 59-60. Sin fecha exacta. La primera hoja contiene de II, 2 a III, 3; la segunda va de XI, 2 a XIII, 1 (De Strycker Sir[c]) [3].

– ProtSantSir 4: Una parte del contenido de la obra titulada *Historia de la Virgen María y de la vida de nuestro Señor sobre la tierra*, según un ms de 1890, que sigue un modelo de los siglos XIII o XIV (De Strycker Sir[d]), copiado para E. A. Wallis Budge por un sirio moderno [4].

– ProtSantSir 5: manuscrito de Tur Abdin (Mesopotamia) [5]. Fue copiado en 1857 y es una copia excelente, puesto que en los pasajes comunes el texto es el mismo

2. Fue publicado por W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London 1865, 3-7 (texto), 1-5 (traducción).

3. Estas dos hojas habían sido publicadas, pero no identificadas, por E. SACHAU, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1899, 676. El contenido de las hojas fue identificado y publicado años más tarde por E. NESTLE, «Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 3 (1902) 86ss.

4. E. A. WALLIS BUDGE, *The History of the Blessed Virgin Mary and the History Likeness of Christ. I: Syriac Texts*, London 1989, 213-217; I, 37-38 (texto); II, 42-44 (traducción). El manuscrito comprende 316 hojas. En 1890 lo copió para él Isa bar Isaya, diácono de Alqos. Además de la *Historia de la Virgen María* contiene una *Gramática siríaca de Elías*, metropolitano de Nísibe (975-1050?), *y de Johan bar Zobhu*.

5. El texto de este manuscrito fue dado a conocer por el Dr. R. Harris a A. Smith Lewis, que lo utilizó para reconstruir los nueve primeros capítulos del *Protoevangelio*, ya que ProtSantSir 1 no los tenía.

que el del manuscrito de A. Smith Lewis (ProtSantSir 1) y que el de W. Wright (ProtSantSir 2).

2. *Estructura y contenido de los textos*

La versión siríaca del *Protoevangelio* es prácticamente igual a la versión griega, aunque existen algunas variantes que iremos señalando en nuestra traducción. Según el contenido de los textos siríacos, podemos distinguir dos grupos: el primero, está compuesto por ProtSantSir 1 y ProtSantSir 5, incluyendo las variantes que presentan ProtSantSir 2 y ProtSantSir 3 con respecto a ellos; el segundo sólo tiene como testigo a ProtSantSir 4.

I) El texto editado por A. Smith Lewis está formado por ProtSantSir 5 hasta el capítulo IX y por ProtSantSir 1 hasta el XXV. Se titula *La Vida de Santa María* y no *Protoevangelio de Santiago.* Comienza con la invocación del escriba, y después se divide en seis libros que recogen los sucesos más significativos de la vida de María, desde su concepción hasta su Asunción al cielo.

El libro primero de estos seis es el que contiene el apócrifo que conocemos como *Protoevangelio de Santiago*. Su contenido, que sigue la estructura del texto griego, se distribuye en tres partes y un epílogo[6].

II) Muy diferente es la *Historia de la Virgen María y de la vida de nuestro Señor sobre la tierra*, un apócrifo que da un resumen bastante completo del *Protoevangelio de Santiago*, del *Evangelio del Pseudo Mateo*, del *Evangelio de Tomás el Hebreo*, del *Evangelio de la Natividad* y del *Tránsito de Nuestra Señora*[7].

6. Cf. Introducción general, 14-15.

7. Cf. R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907 (reimpr.: Amsterdan 1970), 87.

La parte que contiene el *Protoevangelio* (ProtSantSir 4) se basa en líneas generales en el texto editado por A. Smith Lewis, pero tiene algunas diferencias con él, ya que es una obra mucho más extensa y más novelada que las otras [8].

En ProtSantSir 4 podemos distinguir también una introducción seguida de cuatro partes diferenciadas: la historia de los padres de María, la historia de María hasta el nacimiento de Jesús, la descripción del nacimiento de Jesús con todos los prodigios que suceden y la matanza de los inocentes junto con el martirio de Zacarías.

El título de la obra va seguido por la invocación del escriba, tras la cual aparece una introducción que contiene una exégesis sobre el tesoro de Vida Nueva que estaba oculto en nuestro género mortal, pero sobre el que la sabiduría de Dios realizó signos a los justos, los profetas, los reyes y a todos los que observaban sus mandamientos.

En la primera parte, el autor explica la genealogía completa de Yunakir, futuro padre de la Virgen. Éste en realidad se llamaba Sadoc, y Yunakir era sobrenombre. Él y su mujer, Dina, vivían en Belén. Como consecuencia del reproche del sacerdote, debido a la esterilidad de su mujer, Yunakir abandona su casa y a su esposa. Igual que en el resto de los textos siríacos, Dina (Ana en los otros textos) va a lamentarse al jardín de su casa. El ángel del Señor se le aparece y le comunica que va a ser madre y que, como Dios ha tenido misericordia de ella, ya no se llamará Dina, sino Ana [9]. En el desarrollo de esta escena no aparece Yonatim, la criada de ProtSantSir 5, que es

8. ProtSantSir 4 es una recensión del texto siríaco de ProtSantSir 1, ProtSantSir 2, ProtSantSir 3 y ProtSantSir 5, similar a la que supone el apócrifo latino conocido como *Evangelio del Pseudo Mateo* con respecto a la versión griega del Protoevangelio.

9. Cf. 151, n. 15.

sustituida por varias mujeres anónimas que interrogan a Ana acerca del motivo de su alegría.

Yunakir y Ana eran un matrimonio rico que repartía limosnas entre los necesitados, por lo que eran queridos y honrados por los judíos de Jerusalén. Así el pueblo de Jerusalén sale a recibirlos cuando van al Templo a ofrecer su sacrificio como acción de gracias por la maternidad de Ana.

En la segunda parte, Ana da a luz a María, que vivirá con sus padres hasta los doce años. Pero antes, cuando María tenía diez años, Dios da al matrimonio una nueva hija, Parogita, que será una delicia para ellos cuando dejen a María en el Templo.

María es confiada al sacerdote Sadoc, que era de edad avanzada, al igual que su mujer, Semeí, a los que Yunakir da mucho dinero para que le construyan a María una habitación igual que la que tenía en la casa de sus padres. Poco después, mueren Yunakir y Ana, dispersándose su casa. Cuando María tiene catorce años muere Semeí; Sadoc teme por María y ésta es confiada a José, guiándose los sumos sacerdotes por el signo que Dios les revela. José era también un hombre anciano, pero no viudo, puesto que su mujer se llamaba María y tenía dos hijos de ella, Jacob y Yosa.

El arcángel Gabriel, bajo la apariencia de un casto anciano, le anuncia a María su próxima maternidad y le explica todas las profecías relativas a su concepción virginal.

Después de visitar a su pariente Isabel, de superar las dudas de José y la acusación de los sacerdotes, María y José parten hacia Belén.

En la tercera parte, se narra el nacimiento del Niño en la gruta, mientras la anciana comadrona y José contemplan la escena maravillados ante la gran luz que inunda la cueva y ante la llegada de los pastores [10].

10. De nuevo ProtSantSir 4 se separa de ProtSantSir 1, ProtSant-

Esa misma noche un Vigilante [11] con apariencia de estrella es enviado a Persia. Durante la fiesta mazdea del 25 de diciembre, los persas contemplan esta estrella y los sacerdotes interpretan involuntariamente este signo: el Rey de reyes ha nacido y deben ir a obsequiarle con oro, incienso y mirra. Tres reyes e hijos de reyes parten acompañados por su cortejo al canto del gallo. Y el mismo ángel que tomó al profeta Habacuc de Jerusalén y llevó comida al profeta Daniel en el pozo de los leones, conduce a los reyes de Persia a Jerusalén.

Tras su entrevista con Herodes, los Magos llegan a la gruta y adoran al recién nacido, ante el asombro de María y José, que no comprenden cómo tres reyes adoran al Niño sin haber preguntado antes nada acerca de Él. María en agradecimiento regala a los Magos un pañal del Niño.

También en esa misma noche el Vigilante les devuelve a su tierra. Una vez allí, en la fiesta de la adoración del fuego, queman el pañal, el cual resulta poseer un poder milagroso: adopta la misma forma que el fuego, pero luego, cuando éste se extingue, el pañal continúa blanco como la nieve, pero es más firme que antes. Así comprenden que es una vestidura del Dios de los dioses, puesto que el fuego divino no ha podido destruirlo [12].

Sir 2, ProtSantSir 3 y ProtSantSir 5: ha desaparecido la disputa entre Salomé y la comadrona y ha introducido la alusión a la adoración de los pastores.

11. Cf. Dn 4, 10, donde un Vigilante se aparece en sueños al rey Nabucodonosor. En algunos apócrifos estos ángeles aparecen como intermediarios entre Dios y los hombres. Posiblemente, el autor habló de un Vigilante por analogía con el pasaje bíblico citado: los Magos también eran reyes, y al igual que a Nabucodonosor, debía manifestárseles un Vigilante en lugar de un ángel. En la tradición posterior estos Vigilantes serán los ángeles Custodios.

12. En los relatos de la adoración de los Magos, que acabamos de describir, y de la circuncisión y la presentación del Niño en el Tem-

Salomé, la partera, circuncida al Niño en la cueva. Da el prepucio de Jesús a su hijo, que era perfumero, y éste lo deposita en un tarro de perfume de nardo, que más tarde María, la pecadora, comprará para ungir la cabeza de Cristo.

Cuando el Niño tiene unos diez días lo presentan en el Templo. Entonces el anciano Simeón tiene una visión: ve a María semejante a una columna de luz llevando en sus brazos al Niño envuelto en unos pañales de fuego que le queman. Por último, Simeón contempla a los ejércitos angélicos rodeando y alabando a María y al Niño. Ana, la profetisa, también estaba presente y contempla esta visión.

En la cuarta parte, ProtSantSir 4 termina de forma similar a ProtSantSir 1, ProtSantSir 2 y ProtSantSir 5: narra la ira de Herodes, que tiene como consecuencia la huida de Isabel al monte y el asesinato de Zacarías.

El texto no posee epílogo, ya que prosigue relatando la vida de la Virgen y de su Hijo[13].

3. *Características literarias*

Los relatos de ProtSantSir 1, ProtSantSir 2, ProtSantSir 3 y ProtSantSir 5 pertenecen al género literario de la narrativa popular. Estos textos reflejan la piedad popular

plo, que describiremos a continuación, es donde ProtSantSir 4 se separa más del resto de los textos siríacos. Esto puede deberse a una cierta influencia de los evangelios apócrifos de la Infancia.

13. No hemos considerado oportuno publicar la traducción de ProtSantSir 4 en este volumen de la colección «Apócrifos Cristianos», ya que nuestra intención es publicar la obra completa próximamente. A partir de ahora nuestros comentarios se referirán sólo al texto que hemos traducido, es decir, el publicado por A. Smith Lewis.

de las primeras comunidades cristianas de Siria y Mesopotamia y las tradiciones que circulaban entre ellas acerca de la infancia de María y del nacimiento de su Hijo. Recogen sucesos, ausentes de los Evangelios canónicos, a los que han dado una forma de relato continuado similar al de los textos bíblicos [14]. En definitiva, son la expresión popular de la piedad mariana que proclama la glorificación de María como Virgen y Madre del Señor, respondiendo a la necesidad de hacer a María protagonista de un «evangelio» en contraste con los Evangelios canónicos donde sólo se la cita a partir de su relación con Jesús [15].

4. *Características teológicas*

La versión siríaca del *Protoevangelio* es un relato catequético, cuya finalidad es afirmar la virginidad perpetua y la maternidad divina de María. Al igual que la versión griega defiende la virginidad de María *ante partum*, *in partu* y *post partum*, en consonancia con la doctrina de la Iglesia católica [16].

La diferencia fundamental entre ProtSantSir 5 y la versión griega del *Protoevangelio* reside en que en el texto siríaco la concepción de María puede no entenderse como virginal, eliminándose así la posible alusión del autor al dogma de la Inmaculada Concepción [17]. Como indicaremos más adelante [18], el autor de ProtSantSir 5 empleó un participio activo en lugar del perfecto «ha

14. Cf. Introducción general, 22.
15. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 10.
16. Cf. Introducción general, 39-47.
17. Cf. Introducción general, 65-69.
18. Cf. Traducción siríaca, 154-155, n. 40.

concebido» del texto griego, en el diálogo entre Yunakir y el ángel[19].

5. *La cuestión de la lengua original*

No sabemos con certeza si el original del *Protoevangelio* fue escrito en griego ni si el texto siríaco es una traducción de él. Mientras en los textos griegos podemos encontrar algunos semitismos, el fenómeno opuesto no se da en los originales siríacos, que están escritos en un siríaco acorde con las normas gramaticales de esta lengua. Aunque algunas expresiones de ProtSantSir 5[20] y de ProtSantSir 1[21] pueden hacer pensar que el autor copiaba de un texto griego sin comprender muy bien lo que leía, y aunque la mayor parte de los autores[22] defienda que los textos siríacos son copia de un texto griego, estos dos motivos no parecen suficientes para afirmar que el autor siríaco del *Protoevangelio* copiase de un texto griego. Pudo muy bien copiar de otro texto semítico[23].

La tradición siríaca ha conservado un texto uniforme[24] y las variantes entre los textos no son muy significativas. No podemos afirmar que éste sea fruto de un único autor, puesto que en él se pueden distinguir las tres partes pertenecientes a los tres temas que darían origen al texto del *Protoevangelio* tal como lo conocemos hoy[25]. Lo

19. Cf. *Protoevangelio* IV, 2.
20. Cf. Traducción siríaca, 152.153, n. 23.31.
21. Cf. Traducción siríaca, 170.171, n. 156.165.
22. Cf., por ejemplo, É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 355, y É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 66-67.
23. A este respecto, véase lo dicho en la Introducción general, 33-34.
24. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 66.
25. Cf. Introducción general, 18.

cierto es que su autor conocía bien el Antiguo Testamento, los Evangelios canónicos y las tradiciones judeo-cristianas de los primeros siglos del cristianismo. Según É. Cothenet [26], la gran familiaridad con los temas y el estilo de la haggadá judía que muestra el autor del *Protoevangelio*, junto con la posible alusión del texto a la costumbre de las *virgines subintroductae*, invita a pensar que éste debió vivir en un ambiente muy próximo al judeo-cristianismo, y mejor en Siria que en Egipto [27].

6. *La fecha de composición*

En cuanto a la fecha de su composición, sólo podemos remitirnos a las fechas de los manuscritos [28], aunque esto no impide que los textos fueran anteriores a la segunda mitad del siglo V, que es la fecha en la que se data el texto más antiguo, ProtSantSir 1.

7. *La presente traducción*

Presentamos por vez primera la traducción al español de los textos siríacos del *Protoevangelio de Santiago*. Como ya hemos explicado, se trata del texto editado por A. Smith Lewis (ProtSantSir 5 y ProtSantSir 1). En las notas a pie de página hemos ido señalando las variantes más significativas de ProtSantSir 2 y ProtSantSir 3.

En la medida de lo posible hemos seguido la división en capítulos y párrafos que hizo C. von Tischendorf para

26. Cf. É. COTHENET, «Le Protévangile», ANRW 4267-4268.
27. Sobre esta cuestión, cf. Introducción general, 73-74.
28. Cf. Introducción a la tradición siríaca, 137-139.

el texto griego, puesto que A. Smith Lewis sigue la distribución en capítulos que realizó aquél, pero no señala los párrafos.

En las notas a pie de página indicamos también las diferencias de los textos siríacos con respecto al griego, y otras tradiciones (como la árabe y los fragmentos que se conservan en copto). Hemos procurado ser lo más fieles a los textos siríacos, y cuando ésto no ha sido posible hemos utilizado paréntesis para señalar las palabras que hemos añadido en español.

Para las citas bíblicas hemos seguido las siglas de la *Biblia de Jerusalén*.

a texto griego, porque A. Smith [illegible] sigue la divi-sión en capítulos que realizó Migne, pero no señala los párrafos.

En las notas a pie de página indicamos también las referencias de los textos citados con respecto al griego, y otras referencias (como la Biblia y los fragmentos que se conservan en copto). Hemos procurado [illegible] a los textos antiguos, y [illegible] hemos puesto [illegible] corchetes para señalar las palabras que hemos añadido en español.

Para las citas bíblicas hemos seguido las siglas de la *Biblia de Jerusalén*.

EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO [1]

En la esperanza de la Trinidad santa e igual en esencia (consustancial), comenzamos a escribir este libro de la historia de María, la Madre de Dios, desde el día de su nacimiento hasta el de su salida de este mundo. Que su oración esté con nosotros. Amén. Amén [2].

Libro primero acerca de sus padres y de la anunciación por medio del ángel [3].

1. Desde el comienzo del texto hasta el final del capítulo IX (cf. n. 5), traducimos el códice que Harris proporcionó a Smith Lewis (cf. A. SMITH LEWIS, *Apocripha Syriaca,* 12). El título original de la obra siríaca no es *Protoevangelio de Santiago*, sino la *Vida de Santa María* (cf. Introducción a la tradición siríaca, 137-138).

2. Este encabezamiento no aparece en el texto griego, puesto que éste sólo contiene la obra que conocemos por *Protoevangelio de Santiago* (la narración de la vida de la Virgen desde su nacimiento hasta la persecución de los Inocentes), mientras que ProtSantSir 5 es un libro donde se narra toda la vida de la Virgen, hasta su tránsito. El segundo «Amén» está escrito en árabe.

3. El título da a entender que este texto formaba parte del libro la *Vida de santa María.* Se compone en total de seis libros. En el primero se relata lo que conocemos como *Protoevangelio de Santiago*.

I

1. Había un hombre, cuyo nombre era Yunakir [4], que era muy rico en temor de Dios [5], y ofrecía sus dones a Dios por partida doble. Y decía para sí:

– «Lo que ofrezco de más será en favor de todo el pueblo, y la parte que debo según la ley la ofreceré al Señor para que me sirva de perdón».

2. Y cuando se acercaba el día grande [6] del Señor en el que los israelitas ofrecían sus dones, se levantó ante él Rubel [7] y le dijo:

– «No te es lícito ofrecer el don antes que yo, porque no has dado descendencia a Israel».

3. Y Yunakir se puso muy triste [8] y marchó a su casa afligido. Y a las doce tribus de Israel [9] decía:

– «¿Acaso soy yo el único que no ha tenido descendencia en Israel?».

Y cuando miró [10], buscó y examinó en (el libro de) las generaciones que habían pasado, encontró que el patriar-

4. *Yûnâkîr* en siríaco. El nombre siríaco es diferente del hebreo *Yehoyaqim* que supone la traducción griega (cf. Traducción griega, n. 3).

5. ProtSantSir 5 es la única versión que dice que la riqueza de Yunakir era de orden espiritual y no material, puesto que añade «en temor de Dios».

6. Sobre el día grande del Señor al que se refiere el *Protoevangelio*, cf. Traducción griega, n. 8.

7. A. de Santos Otero afirma que el texto siríaco dice que este Rubel era el sumo sacerdote, pero en ninguna de las versiones siríacas aparece este dato (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 137, n. 7, y traducción griega, n. 9).

8. Cf. II, 4. ProtSantArab 1 añade «no tenía hijos, porque Ana, su mujer, era estéril».

9. Respecto a la posibilidad de que Joaquín se refiriese a los libros de las doce tribus de Israel, cf. traducción griega, n. 12.

10. El texto griego suprime el verbo «miró».

ca Abrahán y Sara[11], su mujer, habían tenido a su hijo Isaac en los últimos días[12].

4. Y se fue muy triste[13] y no se presentó a su mujer ni fue a su casa, sino que se fue a un lugar desierto y allí plantó su tienda. Allí ayunó durante cuarenta días y cuarenta noches[14]. Y decía para sí:

– «No comeré ni beberé hasta que me visite el Señor Dios, sino que la oración será para mí comida y bebida».

II

1. Ana[15], su mujer, estaba en casa[16] llorando. Y se lamentaba con dos lamentos[17], diciendo:

– «Primero me lamentaré por mi viudez y, en segundo lugar, por estar privada de hijo».

2. Al llegar el día del Señor, Yonatim[18], su sierva, le dijo:

11. Sara sólo aparece mencionada en ProtSantSir 5.

12. Cf. Gn 21, 1-7, donde se relata el nacimiento milagroso de Isaac siendo Abrahán y Sara ancianos.

13. ProtSantArab 2 dice «Joaquín se entristeció mucho y, debido a su tristeza y a lo que le había dicho Rubel, no conoció a Ana, su mujer».

14. Cf. Ex 34, 28; 1 R 19, 8; Mt 4, 2; Mc 1, 13 y Lc 4, 2.

15. «Ana», en siríaco *hânnā*, significa «bondad», «misericordia», «gracia» (cf. 1 S 1 y Tb 1, 9.20).

16. Literalmente «Ana estaba sentada», pero traducimos por «estaba en casa», porque el verbo *yiteb* además de significar «sentarse», significa «habitar», «estar situado». El texto griego omite esta expresión.

17. A. Smith Lewis sigue el códice Harris (f. 95a) para traducir «lamentos» (*'ôliyâtā*), ya que aquí en el palimpsesto hay una laguna.

18. El nombre de la esclava, que en otras versiones aparece como «Judit», «Utina» o «Uten», en ProtSantSir 5 es «Yonatim». Puede ser un nombre simbólico procedente del semítico *yawnā tammîm*, «palo-

– «¿Hasta cuándo te vas a humillar? Mira, ha llegado el día grande del Señor y no está permitido lamentarse. Vamos, toma esta diadema [19], que me ha dado mi [20] señora como recompensa [21], y cíñetela, pues a mí no me está permitido ceñírmela porque soy esclava y tiene el signo de la realeza».

3. Le dijo:

– «Véte de aquí, pues aunque no he cometido estos pecados [22] el Señor me humilla. Quizás te han dado esto con engaño y lo has traído para hacerme cómplice de tus pecados».

Yonatim le dijo:

– «¿Qué voy a decirte, si ya [23] Dios te ha retirado su misericordia, para que no des fruto en Israel?» [24].

4. Cuando Ana oyó esto se puso muy triste [25]. Se despojó de los vestidos de duelo [26], se lavó la cabeza y se vis-

ma inocente» (cf. R. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, 614, y traducción griega, n. 23).

19. Acerca de la costumbre del uso de esta prenda, cf. traducción griega, n. 26.

20. Variante con el texto griego que dice «su dueña» (cf. traducción griega, n. 27).

21. Las palabras «como recompensa» no aparecen en el texto griego ni en ProtSantArab 1.

22. Variante con el texto griego en el que no aparece «pecados». Ana, que no ha cometido ningún pecado, considera que Dios la humilla con la esterilidad. La palabra «pecados» desarrollaría el sentido de *tauta*, «esto», del texto griego (cf. traducción griega, n. 29).

23. El original siríaco es aquí un poco confuso. La traducción literal de ProtSantSir 5 sería «¿Qué te diré, si grandemente Dios ha retirado su misericordia de ti?».

24. Cf. 1 S 1, 9-18. El diálogo entre Ana y Yonatim es semejante al que se establece en el texto bíblico entre Ana, la madre de Samuel, y Elí, el sacerdote que la oye lamentarse y que cree que está ebria.

25. Cf. I, 3 ; I, 4.

26. ProtSantArab 1 dice «se puso ropa femenina». Cf. Gn 38, 14; Dt 21, 13 y Jdt 10, 3.

tió los vestidos reales [27]. Y al tiempo de la hora nona bajó a pasear por el jardín [28]; se sentó a la sombra de un laurel y oraba y musitaba en voz baja y bendecía al Señor, diciendo:

– «Dios de nuestros padres [29], bendíceme y escucha mi oración y mi súplica como bendijiste a mi madre Sara y le diste a su hijo Isaac».

III

1. Y mientras decía estas cosas elevó los ojos al cielo y vio un nido de gorriones en el laurel. Y, humillándose, decía:

– «¿Quién me engendró? [30] ¿Cómo y qué seno me llevó [31], que sólo yo he sido una maldición para los hijos de Israel? Me han afrentado y se han burlado de mí y me han expulsado de la casa del Señor Dios.

2. ¡Ay! ¿A qué no me parezco? No (me parezco) a los animales irracionales [32], porque también ellos conciben ante Ti, Señor.

3. ¿A qué no me asemejo? A esta tierra que también da frutos a su tiempo y te bendice, Señor» [33].

27. El texto griego y ProtSantArab 1 dicen «su vestido de boda».
28. ProtSantArab 1 dice «viña» en lugar de «jardín».
29. Cf. Gn 31, 16; Ex 3, 13; Jos 18, 3; Tb 8, 5; Jdt 10, 8 y Hch 3, 13.
30. Literalmente: «¿quién hay que no haya yo nacido?».
31. La traducción es muy literal, porque el texto siríaco es un tanto oscuro.
32. Literalmente «mudos», «sin palabra», lo que equivale a irracionales, puesto que al no poder hablar no pueden expresar pensamientos ni ideas, como los seres racionales (cf. traducción griega, n. 45).
33. El lamento de Ana, comparándose con la Creación, está menos desarrollado en ProtSantSir 5 que en el resto de las versiones, en las que Ana se compara además con las aves, las fieras y las aguas.

IV

1. Y mientras Ana decía estas cosas [34], un ángel del Señor se puso ante ella y le dijo:

– «Ana, el Señor ha escuchado tu súplica: concebirás y *darás a luz* [35], y se hablará de tu descendencia en toda la tierra».

Y Ana dijo:

– «Vive el Señor, mi Dios: tanto si la criatura es varón como si es hembra la ofreceré al Señor Dios [36], y le servirá todos los días de su vida» [37].

2. En ese mismo momento vinieron dos mensajeros que le [38] dijeron:

– «He aquí que Yunakir [39] viene con su rebaño, porque un ángel del Señor le ha dicho: "Yunakir, el Señor ha escuchado tu súplica, ve (y) baja de aquí, pues mira que Ana, tu mujer, está encinta"» [40].

34. ProtSantSir 5 añade esta última frase.

35. Lc 1, 31. Para la posible analogía con los pasajes bíblicos que narran otras concepciones milagrosas, cf. traducción griega, n. 49 y A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 142, n. 21.

36. Cf. 1 S 1, 11. 22. Este es el primer suceso del que se sirve el autor para poner de relieve que María es la Virgen del Señor y, por tanto, el objeto de una predilección especial de Dios (cf. Introducción general, 61-62.).

37. Acerca de la analogía existente entre esta presentación de los padres de la Virgen que hace el autor con 1 S 1-28 (donde se narra el nacimiento del profeta Samuel), con la historia de Susana del libro griego de Daniel y con otros anuncios angélicos de nacimientos de personajes conocidos del Antiguo y del Nuevo Testamento, cf. Introducción general, 25-26.

38. El texto se refiere «a ella» aunque en el manuscrito aparece «a él». Se puede explicar fácilmente, pues en siríaco la diferencia es simplemente vocálica: *leh* / *lâh*.

39. El texto griego y ProtSantArab 1 añaden «tu esposo».

40. El original siríaco emplea el participio activo peal del verbo

3. Y bajó Yunakir[41] y llamó a todos sus pastores y les dijo:

– «Traedme aquí diez[42] corderas[43] del rebaño que no tengan defecto, y serán diez[44] corderas cebadas[45] para el Señor Dios; y traedme diez corderos cebados sin defecto, que serán para los sacerdotes y para los ancianos del pueblo y cien cabritos que serán para todo el pueblo».

4. Y cuando (venía) Yunakir con su rebaño, Ana estaba junto al camino[46]; vio a Yunakir, y se arrojó[47] a su cuello y le dijo:

– «Ahora sé que el Señor, mi Dios, me ha bendecido

bṭen, «concebir», «estar encinta» que es *bâṭnā*. Expresa una acción que ya ha comenzado a realizarse, pero que aún no ha terminado. Se puede traducir por presente o futuro próximo. Por eso hemos traducido «está encinta». Pero debemos señalar que la cuestión originada por la traducción de este término en griego, que podría significar que Ana concibiera virginalmente a María, no es tan clara en el texto siríaco donde no aparece ningún perfecto del verbo «concebir» (cf. Introducción general, 65-67. Introducción a la tradición siríaca, y traducción griega, n. 58).

41. El identificar el «desierto» (lugar donde se había retirado Joaquín) con la «montaña» (el autor dice «y bajó Yunakir»), es uno de los copticismos que puede indicar el posible origen egipcio del *Protoevangelio* (cf. Introducción general, 73.).

42. El texto siríaco sigue la versión griega. En los manuscritos griegos secundarios el número de corderos es doce (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 82).

43. Literalmente «crías de oveja».

44. El códice dice *'sartein*, «ellos diez», en lugar de *'sartāyhên*, «ellas diez», como corrige Smith Lewis, para hacer la concordancia con el sustantivo «crías» que es femenino en siríaco.

45. También aquí Smith Lewis corrige el códice, en el que aparece *šammînîn*, «cebados», en lugar de *šammînân*, «cebadas». ProtSantSir 5 explicita que los corderos han de estar cebados.

46. El texto griego y ProtSantArab 1 dicen «a la puerta».

47. El verbo «arrojar» en siríaco está en femenino, luego el sujeto es Ana.

sobremanera, pues era viuda y ya no soy más viuda; era estéril y no tenía hijos [48], y ahora daré a luz» [49].

Y habiendo descansado Yunakir el primer día en su casa [50],

V

1. ofreció [51] el sacrificio por sí mismo y dijo:

– «Si el Señor mi Dios se ha reconciliado conmigo, se sabrá por la insignia [52] de la frente [53] del sacerdote. Al subir al altar del Señor, no vio en ella [54] pecados.

Y Yunakir dijo:

– «Ahora sé que el Señor mi Dios se ha reconciliado conmigo y me ha perdonado todos mis pecados».

Y bajó Yunakir de la casa del Señor justificado y se fue a su casa.

48. Cf. Is 49, 21.

49. También en esta ocasión el texto siríaco utiliza un participio activo y no un perfecto, como de nuevo sucede en el texto griego. El perfecto del texto griego también sirve para apoyar la concepción virginal e inmaculada de María (cf. Traducción siríaca, n. 40 e Introducción general, 65-67).

50. ProtSantArab 1 dice «Luego Joaquín descansó con ella».

51. El texto griego añade «al día siguiente».

52. Traducimos *teksā* por «insignia» teniendo en cuenta que el Antiguo Testamento griego dice *petalon*, «lámina», y explica que esta lámina era una insignia que llevaba el sumo sacerdote en la tiara (cf. Ex 28, 36-38).

53. ProtSantSir 5 añade «entre los ojos», que hemos traducido por «de la frente».

54. Literalmente «en él», porque «insignia» es masculino en siríaco. Por lo tanto, aquí no es posible entender «en sí mismo», como interpretan algunos autores desde los textos griegos (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 144; É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 196, n. 1; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 8 y traducción griega, n. 65).

Y cuando se cumplieron los días de Ana, al noveno mes, dio a luz[55]. Y dijo Ana:

– «*Engrandece mi alma al Señor*[56] en este día».

Y la acostó en el lecho. Y cuando se cumplieron los días, se purificó Ana según el rito de la purificación[57] y dio el pecho a su hija[58].

VI

1. Día a día la niña se robustecía. Y cuando tuvo seis meses, la puso su madre en el suelo para ver si podía mantenerse, y dio siete pasos[59] y fue hacia su madre. Entonces la aupó[60] y dijo:

– «Vive el Señor mi Dios que no caminarás sobre el suelo hasta que no te lleve a la casa del Señor».

Sus padres le hicieron un santuario en su habitación y no permitían que se acercase allí nada que fuese impuro o que no fuese puro. Y decía su madre:

55. ProtSantSir 5 es también en este pasaje más escueto que las otras versiones, puesto que en él no aparece el diálogo entre Ana y la comadrona (cf. ProtSantGr y ProtSantArab 1 V, 2).

56. Cita literal del Nuevo Testamento siríaco de la *Pešittā* (Lc 1, 46).

57. Cf. Lv 12, 5 y traducción griega, n. 71. Contrariamente a María, Ana tiene que purificarse antes de amamantar a su hija, como se verá más adelante (cf. *Protoevangelio* XIX, 2). María no tendrá necesidad de hacerlo, porque como Virgen del Señor ha permanecido pura (cf. Introducción general, 60).

58. En ProtSantSir 5 no aparece en este lugar el nombre de la niña, como sucede en la versión griega y ProtSantArab 1. Además es ahora cuando nuestro texto dice que el recién nacido fue una niña.

59. Literalmente «echó su pie siete veces».

60. El códice lo interpreta como masculino, dice «lo aupó» en vez de «la aupó».

– «No se acercará aquí nadie que no sea puro. Que vengan vírgenes no contaminadas, hebreas [61], para que estén con ella».

Y vinieron y la entretenían.

2. Cuando la niña tuvo un año [62], Yunakir dio un gran banquete [63] e invitó a los sacerdotes, a los sumos sacerdotes, a los ancianos y a los escribas del pueblo. Y la bendijeron [64] diciendo:

– «Dios de nuestros padres, bendice a esta niña y dale el nombre glorioso de todas las generaciones y de todos los pueblos» [65].

Y todo el pueblo dijo:

– «Amén».

Y, acercándola de nuevo a los sumos sacerdotes, la bendijeron diciendo:

– «Dios de nuestros padres, que estás en lo alto, bendice a esta niña con la bendición nueva, la que no pasa ni se termina».

3. Y su madre la tomó en brazos y la subió al santuario que le habían preparado en su habitación [66]. Y entonó un himno santo diciendo:

61. Literalmente «hijas de hebreos».

62. Literalmente «era hija de un año», que es la forma semítica de expresar la edad.

63. Cf. traducción griega, n. 78.

64. Ésta es la primera de las cinco bendiciones que María recibirá a lo largo de la obra y que la configuran como la bendita del Señor (cf. Introducción general, 63).

65. Gramaticalmente esta expresión es un superlativo, que en siríaco se construye con la partícula *b-*, «en». Literalmente «dale el nombre glorioso entre todas las generaciones y entre todos los pueblos». Con esta misma construcción hace la *Pešittā* la frase de Isabel en la Visitación «bendita tú entre las mujeres» (cf. Lc 1, 42). El contenido de la bendición sacerdotal, es un paralelo de la frase del *Magnificat* «me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (cf. Lc 1, 48).

66. El texto griego añade «y le dio el pecho a la niña».

– «El Señor me ha visitado [67] y ha apartado de mí la afrenta de mis enemigos, pues el Señor mi Dios me ha dado un fruto santo [...]. ¿Y quién anunciará a los hijos de Rubel que Ana amamanta? Las doce tribus de Israel, escuchad: Ana está amamantando».

Y dejó a la niña en su habitación y salió para servir a los invitados. Terminada la cena, éstos bajaron alegres alabando a Dios [68].

VII

1. Los meses iban pasando para la niña. Y cuando tuvo dos años, dijo Yunakir a Ana, su esposa:

– «Llevemos la niña al templo del Señor, según lo prometimos, no sea que el Señor aparte su rostro de nosotros y no acepte nuestra ofrenda» [69].

Y Ana le dijo:

– «Esperemos a que tenga tres años [70], para que no eche de menos [71] a su padre y a su madre».

Y dijo Yunakir:

– «Has hablado bien» [72].

67. Cf. Gn 21, 1-2 y traducción griega, n. 18.

68. En este capítulo y en los dos siguientes, el autor ha querido apuntar la virginidad a la que fue consagrada María desde niña. En su casa fue preservada de toda impureza por sus padres y por las vírgenes, más tarde, en el templo, serán los sacerdotes y los ángeles los que se encarguen de guardarla, y finalmente, lo harán José y el propio Señor. De este modo el autor garantiza la virginidad de María antes del parto (cf. Introducción general, 39).

69. Ana confirma el voto de virginidad que hizo por su hija antes de que naciera (cf. 1 S 1, 21-23 e Introducción general, 61).

70. Literalmente «el año tercero». También es la forma semítica para decir «tres años».

71. Literalmente «no esté buscando».

72. La contestación de Yunakir no coincide exactamente en todas las versiones.

2. Y cuando la niña tuvo tres años dijo:
– «Llamemos de entre las hebreas[73] vírgenes que no estén contaminadas, para que lleven ante ella lámparas encendidas[74] de modo que no se vuelva atrás, y su corazón quede prendado por el templo del Señor».

Y así lo hicieron mientras subían al templo del Señor. Y cuando llegó al templo la recibieron los sacerdotes y la besaron diciéndole:
– «Que el Señor engrandezca tu nombre por todas las generaciones, porque en ti ha revelado nuestro Señor la salvación a los hombres».

3. Y el sacerdote sentó a la niña sobre la tercera grada del templo, y Dios derramó la gracia sobre ella. Y ella bailó con sus pies, y todo el pueblo de los hijos de Israel la amó[75]. Y la llamaron María[76].

VIII

1. Sus padres bajaron de allí alabando al Señor porque

73. Literalmente «hijas de hebreos».

74. Cf. Mt 25, 1ss.

75. La narración de la entrada de María en el Templo se desarrolla del mismo modo que una boda judía. El autor logra con ello atribuir a María el título de Esposa del Señor (cf. Introducción general, 62-63).

76. Puede tratarse de una alusión a la ceremonia de la imposición del nombre por dos motivos: uno, porque el verbo «llamar» está en plural; y otro, porque es en la Presentación de María en el templo cuando por primera vez aparece en el texto siríaco el nombre de la Virgen. Sobre la celebración de la festividad de la Presentación y su repercusión en el arte cristiano, ver A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 149, n. 51. «María» en siríaco es *maryam*. No está clara la etimología de este nombre y se barajan varias posibilidades (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 145, n. 33). É. Amann sólo se refiere al silencio del Protoevangelio acerca de por qué se le impuso este nombre a la Virgen (*Le Protévangile de Jacques*, 198).

(la niña)[77] no se había vuelto con ellos. Estaba en el templo del Señor alimentada como una paloma[78] y recibía el alimento de manos de un ángel[79].

2. Cuando creció[80], los sacerdotes deliberaron diciéndose:

– «He aquí que María lleva doce años en el templo del Señor[81]. ¿Qué haremos con ella para que no contamine[82] el templo del Señor Dios?».

Y los sacerdotes respondieron al sumo sacerdote[83]:

– «Entra tú[84] al santuario y reza por ella, y lo que Dios te revele eso haremos».

3. Y, llevando las doce campanillas[85], (entró) al Santo de los Santos, oró por ella y pidió a Dios. El ángel del Señor respondió y le dijo:

– «Zacarías[86], Zacarías, reúne a todos los hombres viudos de la nación y que cada uno de ellos te traiga una

77. Añadimos la palabra «niña» porque el verbo está claramente en tercera persona del singular femenino (cf. traducción griega, n. 109).

78. Literalmente «como una paloma que es alimentada». Acerca del título de Paloma inocente que el autor concede a María, cf. Introducción general, 64-65.

79. Nueva alusión a la pureza de María, que es digna de recibir un alimento celestial y no debe probar el terrenal (cf. Introducción general, 65.). Esta situación de María también es similar a la que tenía Eva en el Paraíso antes del pecado, cf. Introducción general, 27.

80. El texto griego dice «cuando cumplió doce años».

81. Cf. traducción griega, n. 112.

82. Cf. Lv 15, 19-30.

83. El códice dice «sumos sacerdotes».

84. El texto griego añade «tú has sido encargado del altar del Señor, ...».

85. Cf. Ex 28, 31-35 y traducción griega, n 118.

86. En siríaco *zkaryā*, transcripción del nombre hebreo que significa «Dios se ha acordado». (Cf. también traducción griega, n. 119).

rama, y María será esposa de aquel en cuya rama el Señor te manifieste un signo».

Entonces salieron los heraldos por toda la región de Judá, y sonó el cuerno[87] del Señor, y rápidamente se reunieron (los viudos).

IX

1[88]. Y fueron donde los sumos sacerdotes y (les) dieron sus ramas. El sacerdote, tomándolas, entró al templo a rezar. Después que terminó su oración, tomó las ramas y salió[89]. Y le dio a cada uno su rama, y no apareció ninguna señal. Pero tomó la última rama, que era la de José[90], y de la rama salió una paloma que se posó sobre la cabeza de José[91]. Y los sacerdotes[92] le dijeron:

– «José, a ti te ha correspondido la virgen del Señor[93] como tu heredad para que la lleves y la guardes»[94].

87. El texto griego dice «trompeta» en vez de «cuerno» (cf. traducción griega, n. 121). El cuerno era utilizado bien para llamar al culto, como las trompetas de jubileo de cuerno de carnero (cf. Lv 25, 9; Jc 3, 27; 7, 8-22); o bien como señal para comenzar una batalla (cf. Jos 6, 5).

88. ProtSantSir 5 omite «José, dejando su hacha», como aparece en el texto griego y en ProtSantArab 1.

89. El texto dice «salieron».

90. En siríaco *yawsep*, transcripción del hebreo que significa «Dios ha hecho aumentar».

91. Acerca de la posible alusión a la elección de Aarón, cf. Nm 17, 16-24. Sobre la evocación al Bautismo de Cristo, cf. traducción griega, n. 126.

92. El texto griego dice «el sacerdote».

93. Cf. traducción griega, n. 128.

94. María, por tanto, no es la desposada de José, sino una virgen que él debe guardar. Esto se verá más claramente al final de este capítulo, cuando José se vaya a trabajar a sus construcciones y María sea

2. José respondió diciendo:

– «Tengo hijos varones [95] y ésta es una jovencita, no sea que ocurra una desgracia y me convierta en una vergüenza en Israel» [96].

Y los sacerdotes le dijeron:

– «Teme a Dios y recuerda lo que hizo a los hijos de [97] Corah, y a Datán y Abiram [98], cómo se abrió la tierra y se los tragó porque se habían levantado en disputa. Ahora, pues, teme y cuídala de tal modo que ellos la respeten» [99].

3. José se llenó de temor y dijo a María:

– «Te he tomado del templo del Señor. Ahora te dejo en mi casa, pues voy a trabajar en mis construcciones [100].

confiada al Señor (cf. *Protoevangelio* IX, 3; Introducción general, 61). Acerca de la costumbre de las *virgines subintroductae*, cf. Introducción general, 74.

95. Literalmente «tengo hijos y son hombres». El que José tuviera hijos de un matrimonio anterior y que estos fueran los hermanos de Jesús de los que habla el Evangelio (cf. Mt 12, 47; 13, 55-56 y Mc 6, 2-3), confirmaría la virginidad de María después del parto. Las otras interpretaciones que se han dado acerca de estos hermanos de Jesús, han sido recogidas en la Introducción general (cf. Introducción general, 43-46 y A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 151, n. 57). ProtSantSir 5 omite «y soy anciano».

96. El motivo de la vergüenza en la versión griega es distinto: porque José es viejo y será objeto de burla.

97. El texto griego omite «los hijos de».

98. El siríaco transcribe los nombres hebreos Qorah, Datan y Abiram (cf. Nm 16, 1-35).

99. Nuestra traducción no coincide aquí con la de Smith Lewis que dice «teme y llevátela bajo tu custodia» (cf. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha Syriaca*, 4). El original siríaco dice *d(e)-nett(e)rîh*, «que ellos la guarden» o «se guarden de ella», refiriéndose los sacerdotes a los hijos de José.

100. Traducimos según la reconstrucción de Smith Lewis. El códice parece tener *'ephē b(e)-hayyē*, «voy a vagar por la vida».

Luego vendré junto a ti. Desde ahora el Señor será tu guardián»[101].

X

1. Los sacerdotes celebraron consejo diciendo:
– «Mandemos hacer un velo[102] para el templo del Señor».

Y dijo el (sumo) sacerdote:
– «Llamadme a ocho vírgenes [de] la [estir]pe del rey David[103], [que] sean puras y santas».

Y fueron los guardianes y buscaron y encontraron siete. Entonces el sacerdote se acordó de que la joven María también era de la familia de David y de que era pura para Dios. Fueron los
2. guardianes y la llevaron al templo.

Y el sacerdote dijo:
– «Echemos suertes para ver a quién toca hilar el oro, a quién el amianto, a quién el lino, a quién la seda, a quién el jacinto, a quién la escarlata y a quién la púrpura»[104].

[A María] le tocó la púrpura y la escarlata. Y (las) tomó y se marchó a su casa.

En aquel tiempo se quedó mudo Zacarías[105] y fue [sa-

101. Aquí comienza el texto del palimpsesto del Sinaí 30 (ProtSantSir 1) con la repetición de la última frase: «el Señor será tu guardián».

102. Cf. Ex 26, 31-36; 35, 25; 36, 35-37; e Introducción general, 55, acerca de la costumbre judía de hilar el velo del Templo.

103. Acerca del empeño del autor en dar a conocer la ascendencia davídica de María, cf. traducción griega, n. 138.

104. El texto griego añade «auténtica».

105. Cf. Lc 1, 20.

cerdote] en su lugar Samuel[106], hasta que recuperó el habla Zacarías[107]. María se llevó la escarlata y la hilaba.

XI

1. Y tomó el cántaro y fue a llenarlo de agua[108]. Y he aquí que se oyó[109] una voz que le decía:

– «*Paz a ti, agraciada. El Señor está contigo, bendita entre todas las mujeres*»[110].

María miraba a derecha e izquierda para ver de dónde se escuchaba[111] aquella voz. Y, temerosa[112], entró en su casa, dejó su cántaro y tomó la púrpura, y se sentó[113], e hilaba[114] la púrpura[115].

2. He aquí que el ángel del Señor se presentó ante ella y le dijo:

– «*No temas, María, pues has hallado gracia*[116] ante el Señor del universo y concebirás de su Palabra»[117].

106. En siríaco *šâmûyil.*

107. Cf. Lc 1, 64.

108. Sobre el relato de la Anunciación estructurado en dos momentos, cf. traducción griega, n. 142.

109. Las palabras «se oyó» faltan en el texto griego.

110. Lc 1, 28.42. En Lc 1, 28 no aparecen las palabras «bendita entre las mujeres», que pertenecen al relato de la Visitación (Lc 1, 42). Esta frase, sin embargo, aparece en las variantes griegas del Evangelio; la *Pešittā* también lo recoge.

111. Literalmente «de dónde (la voz) había sido escuchada por ella».

112. Cf. Lc 1, 29.

113. El texto griego añade «en su silla».

114. Literalmente «y la palma de la mano estaba hacia la púrpura».

115. Sobre la significación simbólica que tiene el hecho de que a María le tocase hilar la púrpura y que estuviese ocupada en esta labor en el momento de la Anunciación, cf. Introducción general, 54-56.

116. Lc 1, 30-31.

117. Sobre las diferentes interpretaciones teológicas que se han

Ella, al oírlo, discurría preguntándose:

– «¿Voy a concebir y dar a luz del Señor [118], como dan a luz todas las mujeres?».

3. Y fue enviado el ángel [119] del Señor a decirle:

– «No (será) así, María, sino que *la fuerza del Señor descenderá sobre ti, porque el que va a nacer de ti es santo y será llamado Hijo* [120] del Altísimo [121], *y le pondrás por nombre Jesús* [122], *pues salvará a su pueblo de los pecados*» [123].

Y dijo María:

– «Heme aquí, *yo soy la esclava* [124] de Dios [125] que me suceda ante Él [126] como has dicho» [127].

dado a estas palabras del ángel, véase Introducción general, 48-50.

118. El texto griego añade «Dios vivo».

119. Cf. Lc 1, 26 y traducción griega, n. 150.

120. Lc 1, 35.

121. Esta es una diferencia con el original griego del Evangelio que dice «será llamado Hijo de Dios». La expresión «Hijo del Altísimo» aparece en Lc 1, 32.

122. Lc 1, 31. En siríaco *yšû*, transcripción del nombre hebreo que significa «Yahvé salvará».

123. Mt 1, 21. El texto se separa de la *Pešittā* en varios detalles. Primero porque usa el verbo *praq*, «salvar», en lugar de *hyā*, «vivir», como hace la *Pešittā*; segundo, porque ésta dice «sus pecados» en lugar de «los pecados». Es digno de notarse que el texto siríaco se separa del Evangelio griego, de la *Pešittā* y del texto griego del *Protoevangelio* que se supone su original. Sólo coincide con la versión georgiana (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 117, n. 6). Por otra parte, Aldama considera que el autor del *Protoevangelio* tuvo en cuenta un pasaje de san Justino (*Apología* I, 33, 3-5) para expresar como iba a ser la concepción virginal de María (cf. J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística*, 155-159).

124. Lc 1, 38.

125. El evangelio de Lucas y el texto griego dicen «Señor».

126. «Ante Él» no aparece en el evangelio, pero sí en los manuscritos griegos del *Protoevangelio* después de «del Señor».

127. De nuevo ProtSantSir 1 se separa del Evangelio griego, de la *Pešittā* y del texto griego que dicen «según tu palabra».

XII

1. Y María terminó la púrpura[128] y la llevó al sacerdote[129]. El sacerdote la bendijo diciendo:

– «María, el Señor Dios ha engrandecido tu nombre y serás bendita entre todas las familias de la tierra»[130].

2. Y María se llenó de alegría. Y fue a casa de su pariente[131] Isabel[132]. Y llamó a la puerta. Y al oírla Isabel dejó el cedazo[133] que tenía (en las manos), fue a la puerta y la abrió; e Isabel la bendijo[134], diciendo:

– «¿Quién me hace este (favor)[135], que *la madre de mi Señor venga a mí*?[136] Pues he aquí que en cuanto has hablado[137],

128. El texto griego añade «y la escarlata».

129. El texto griego añade «el sacerdote, una vez que las tomó, ...».

130. Cf. Gn 12, 2-3; Lc 1, 42.48; y *Protoevangelio*, VII, 2.

131. Lc 1, 39-40.

132. En siríaco *'elîšab* transcripción del nombre hebreo que significa «Dios ha jurado».

133. En el original siríaco aparece *'arbâlā*, «cedazo», y no *zehûrîtā*, «escarlata». Según Smith Lewis, el escriba del manuscrito griego editado por Tischendorf pudo leer *kokkinon*, «escarlata», por *koskinon*, «cedazo» (cf. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha Syriaca*, 13). En el texto de Sachau (ProtSantSir 3) también aparece *'arbâlā*. En siríaco es difícil confundir estos dos sustantivos que sólo coinciden en una de sus consonantes (cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 226, n. 6; A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 156, n. 71, y traducción griega, n. 161).

134. Cf. Lc 1, 42.

135. Reflejamos así el sentido de *'badl-*, «ser bueno, propicio» (cf. J. PAYNE SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, 393). Es también un paralelo con Lc 1, 25: «Esto es lo que ha hecho por mí el Señor».

136. Lc 1, 43.

137. Da por conocido el relato evángelico del saludo de María (Lc 1, 41), ya que en ProtSantSir 1 María no ha hablado todavía. El texto griego omite «en cuanto has hablado».

ha saltado de gozo [138] el que hay en mí y te ha bendecido».

María había olvidado aquellos misterios que Gabriel [139] había hablado con ella [140]. Y (María) miró al cielo diciendo:

– «Señor, ¿quién soy yo para *que me feliciten* [141] *todas las familias?»* [142].

3. *Y estuvo en casa de Isabel tres meses* [143]. Y de día en día crecía su vientre. Y temió María y *marchó a su casa* [144] y se ocultaba de los hijos de Israel [145]. Cuando sucedieron estos misterios María tenía dieciséis años [146].

XIII

1. Cuando le llegó el sexto mes, regresó José de los edificios que construía, entró y encontró a María encinta. Y golpeó sus manos contra su cara, se arrojó a tierra [147] y lloraba amargamente, diciendo:

138. Lc 1, 44. Cf. Lc 1, 42.

139. Por primera vez aparece el nombre del ángel (cf. Lc 1, 26). En siríaco es *gâbri'îl*, transcripción del hebreo que significa «la fuerza de Dios». El texto griego añade «el ángel».

140. ProtSantArab 1 omite esta última frase.

141. El originial siríaco dice *yâheb*, «da». No hay concordancia en género y número entre el sujeto (plural femenino) y el verbo (singular masculino). La *Pešittā* dice *nettelân*, «den» (plural femenino).

142. Lc 1, 48.

143. Lc 1, 56.

144. Lc 1, 56.

145. Cf. Lc 1, 24.

146. ProtSantSir 3 dice «doce años». Dieciséis años concuerda con VII, que dice que tenía tres años cuando fue llevada al Templo.

147. El texto griego añade «sobre un saco». Cf. 2 S 21, 10e; Is 58, 5.

– «¿Con qué cara miraré al Señor Dios? ¿Qué debo rezar por esta joven? Pues la tomé del Templo del Señor Dios siendo virgen y no la he guardado. ¿Quién me ha engañado? ¿Quién ha hecho este mal en mi casa? ¿Quién me ha robado esta virgen admirable y la ha manchado? ¿Por qué me ha sucedido precisamente a mí de nuevo aquello que le sucedió a Adán? Pues en el momento en que Adán estaba alabando [a Dios] [148], (la serpiente) encontró sola a Eva, la sedujo y la corrompió; así también me ha sucedido a mí» [149].

2. Se levantó José del saco y llamó a María y le dijo:

– «Mujer sobre la cual estaba el cuidado de Dios, ¿por qué has hecho esto, olvidando al Señor Dios? ¿Por qué has obrado así y olvidado al Señor? [150] ¿Por qué te has humillado tan bajamente, tú que fuiste educada en el Santo de los santos?» [151].

3. Pero ella lloraba amargamente diciendo:

– «Vive el Señor mi Dios, que soy pura, y *no conozco varón*» [152].

José le dijo:

148. Hemos traducido según la reconstrucción del original que hace A. Smith Lewis, pero no estamos de acuerdo con ella. En lugar de *l-'allâh_*, «a Dios», podría leerse *'ezal hewyā*, «vino la serpiente», aunque esto no aparece en ninguna versión. La traducción entonces sería: «Adán estaba alabando, vino la serpiente...».

149. Acerca de la tipología María-Eva y del paralelismo entre José y Adán que establece el autor, cf. Introducción general, 56-59. Acerca de la tradición exegética que pudo inspirar este pasaje, cf. traducción griega, n. 177.

150. Salto del escriba, el pasaje que falta está suplido dos veces y repite el verbo «olvidar» (cf. É. STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 125, n. 4).

151. La versión griega añade además: «y tomabas el alimento de manos de un ángel».

152. Lc 1, 34.

– «¿Entonces, de dónde viene [153] éste que hay en tu seno?».

Dice María:

– «Vive el Dios [de Israel] que no sé de dónde viene [154] el que hay en mí».

XIV

1. Temió José mucho [155] y se entristeció por su causa y se preguntaba qué haría con ella. Y se decía:

– «Si oculto lo de ella, esto es pecado [156], y me hallaré luchando contra la Ley del [Señor]. Pero si lo descubro ante los hijos de Israel, temo, no sea que haya en ella un espíritu angélico [157] y me halle entregando sangre inocente a una sentencia de muerte [158]. ¿Qué haré, pues, con ella? La apartaré en secreto de mi lado» [159].

Entonces le sorprendió la noche.

153. Literalmente «es».

154. De nuevo «es».

155. El texto griego añade «y alejándose de ella buscó tranquilidad para reflexionar».

156. Variante con respecto al texto griego: «Si oculto su pecado». Esta traducción desde el siríaco es muy forzada.

157. En vez de *rûhā d-mallâkā*, «espíritu angélico», en el códice Harris (ProtSantSir 5) aparece *rûhā qaddîšā*, «Espíritu Santo». Esta última variante no se encuentra en la traducción griega, aunque aparece en otros manuscritos griegos; pero es importante tenerla en cuenta porque el autor de este códice estaría aludiendo al misterio de la Encarnación (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, XIV, 1, n. 3; SAN EFRÉN, *Comm. in Diat.* II, 7). Sobre la posible relación de esta expresión de José con el pasaje de Gn 6, 1-4, acerca de la relación entre los ángeles y las mujeres, cf. traducción griega, n. 182.

158. Cf. Dt 22, 21-22.

159. Cf. Mt 1, 19.

2. *Y he aquí que un ángel del Señor se le apareció en un sueño y le dijo*[160]:

– «José, *no temas* por [la niña, *porque* el que] hay *en ella viene del Espíritu Santo.* Te[161] *dará a luz* un hijo y *le pondrás por nombre Jesús, porque salvará*[162] *a su pueblo de sus pecados*»[163].

Y *se levantó José de su sueño*[164] y alabó al Dios de Israel, que le había dado [su] gracia [y la] guardó[165].

XV

1. Vino a su casa [Hannán][166], el escriba, y [le dijo] a José:

– «¿José, por qué no se te ha visto en la sinagoga?».

José le dijo:

– «Porque estaba cansado[167] del camino y he descansado el primer día».

Hannán[168] se dio la vuelta y vio que María estaba encinta.

160. Mt 1, 20; cf. 2, 13.

161. Es una cita literal de la versión sirosinaítica junto con «hijo».

162. La *Pešittā* en este versículo utiliza *hyā* en lugar del *praq* del *Protoevangelio* para «salvar».

163. ProtSantSir 1 también varía con respecto a la *Pešittā* que dice: «pecados de ellos» y no «pecado de él», refiréndose al pueblo, como hace sirsin. La *Pešittā* coincide en esto con el texto griego (cf. Mt 1, 21).

164. Mt 1, 24.

165. El texto siríaco es ambiguo y se puede interpretar de dos maneras: que Dios había guardado a la Virgen con su gracia o que José la había guardado. El texto griego dice «Y custodiaba a la joven».

166. El siríaco *hânâniyā* es la transcripción hebrea de este nombre, que significa «Yahvé es misericordioso».

167. ProtSantArab 1 dice «sediento».

168. En siríaco *hannân*, que significa «misericordia».

2. Y fue a casa del sumo sacerdote y le dijo:

– «José, acerca del cual diste testimonio, ha cometido una gran iniquidad».

El sacerdote dijo:

– «¿Qué es ello?».

Hannán el escriba dijo:

– «José ha manchado a la virgen que se había llevado del Templo del Señor y ha celebrado furtivamente el matrimonio [169] con ella y no lo ha dado a conocer a los hijos de Israel».

Y le dijo el escriba Hannán [170]:

– «Envía a los guardianes y encontrarás que la virgen está encinta».

Y fueron los guardianes y encontraron [todo] como había dicho Hannán. Y los llevaron al Templo y los pusieron [171] ante [los jue]ces.

3. Y el sacerdote dijo a María:

– «[María], ¿qué es lo que has hecho? ¿Por qué te has rebajado tanto olvidando al Señor tu Dios, tú, que fuiste educada en el Santo de los Santos, que tomabas la comida de la mano de los ángeles [172] y, al escuchar sus alabanzas, dos veces bailabas ante ellos? ¿[Qué] es todo esto que has hecho?».

169. ProtSantSir 1 dice: *gnab meštûtâh*. El verbo *gnab* significa «robar» o «hacer algo furtivamente». Por eso traducimos «ha celebrado furtivamente su matrimonio con ella». Para conocer más detalladamente la situación legal de María y José y cuál era el vínculo que existía entre ellos, cf. traducción griega, n. 197 e introducción general, 45-46.

170. El texto griego añade «El sumo sacerdote le dijo: ¿eso hizo José?».

171. El texto griego dice «y compareció ante el tribunal».

172. A. Smith Lewis lee «un ángel», en singular, pero el siríaco permitiría leer también el plural, lectura que aparece en el texto griego, cf. traducción griega, n. 204.

Pero ella, llorando amargamente, decía:

– «Vive el Señor mi Dios que soy pura ante Él y *no conozco varón»* [173].

4. El sacerdote dijo a José:

– «¿Qué es lo que has hecho?».

José dijo:

– «Vive el Señor mi Dios [174] que soy puro respecto a ella».

El [sacerdote] le dijo:

– «No des falso testimonio, sino habla con verdad: Has celebrado tu matrimonio furtivamente y no lo has dado a conocer a los hijos de Israel [175]. No has inclinado la cabeza bajo la mano poderosa del Señor [176], para que tu descendencia fuera bendecida».

Pero José se calló.

XVI

1. El sacerdote le dijo:

– «Devuelve la virgen que te llevaste del Templo del Señor».

Pero José continuaba llorando. El sacerdote añadió:

– «Os daré a beber el agua de la prueba del Señor [177], y ella revelará vuestro pecado ante vuestros propios ojos».

173. Lc 1, 34.

174. El texto griego añade «y vive su Cristo y el Testigo de su verdad» (cf. traducción griega, n. 209).

175. Cf. *Protoevangelio* XV, 2.

176. Cf. 1 P 5, 6 y traducción griega n. 212.

177. Cf. Nm 5, 11-31; A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 162, n. 93; y É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 240-241.

2. Y tomó el sacerdote [el agua] y la dio a beber a José y lo envió al monte. Y subió y bajó sano. Y dio a beber también a la niña y la envió al monte. Y también ella bajó[178] sana. Y todo el pueblo quedó asombrado, porque no se halló pecado en ellos.

3. El sacerdote les dijo:

– «Si el Señor Dios no ha revelado vuestro pecado, tampoco yo os condeno»[179].

Y los dejó marchar. Tomó José a María y la llevó a su casa[180], lleno de gozo y alabando al Dios de Israel[181].

XVII

1. *Llegó un edicto*[182] del emperador[183] para que se inscribiese la gente que había en Belén de Judá[184]. Y dijo José:

– «Inscribiré a mis hijos. Pero ¿qué haré con esta niña? Porque inscribirla como mi esposa me da vergüenza, e inscribiéndo[la] como mi hija miento, pues los hijos de Israel saben que no es mi hija. Pero[185] este día del Señor, Él obrará como quiera».

178. De nuevo se da el intercambio entre «montaña» y «desierto», cf. Introducción general, 73, y traducción siríaca, n. 41.

179. Cf. Jn 8, 11.

180. Cf. Mt 1, 24.

181. Cf. Lc 2, 20; 5, 25.

182. Lc 2, 1.

183. El texto griego añade «Augusto» siguiendo el texto evángelico.

184. Acerca del edicto, cf. traducción griega, n. 227; É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 243; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 141, n. 1, y A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 163, n. 97. Sobre la incongruencia que supone que el edicto afectase también a María y José, que, según el texto, vivían en Jerusalén, cf. Introducción general, 71.

185. Aquí comienza el texto de Wright, ms Londres, BL Add. 14,

2. Aparejó su asno, la sentó (sobre él) y su hijo tiraba del ramal. Iban José y sus hijos [186]. Y cuando se aproximaban a la tercera milla, José la vio triste [187]. Y dijo José:

– «Quizás el que hay en ella [188] presiona y la hace sufrir».

Se volvió de nuevo José y la vio sonriente [189], y le dijo:

– «¿Qué pasa, María, que una vez veo tu rostro sonriente y otra triste?».

Ella respondió a José:

– « Veo dos pueblos con mis ojos: un pueblo que llora y hace duelo y otro pueblo que se alegra y regocija» [190].

3. Cuando llegaron a la mitad [191] del camino, dice María [192] a José:

– «Bájame [193] del asno, porque el que hay en mí me apremia por salir» [194].

José la [195] bajó y le dijo:

– «¿A dónde te llevaré, o dónde cubriré tu pudor? Porque estamos en un lugar desierto».

484, al que damos la sigla ProtSantSir 2.

186. El texto griego tiene «Samuel». ProtSantSir 2 omite la frase «iban José y sus hijos» (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 143, n. 7).

187. ProtSantSir 2 dice «José vio que María estaba triste».

188. ProtSantSir 2 dice «quiere salir» y «de nuevo la vio».

189. ProtSantSir 2 dice «alegre».

190. Cf. Lc 2, 34, y traducción griega, n. 235.

191. Acerca del desconocimiento del autor de la geografía palestina, cf. Introducción general, 71-72 y traducción griega, n. 236.

192. ProtSantSir 2 omite «María».

193. ProtSantSir 2 dice «bajadme vosotras» que parece referirse a las hijas de José.

194. ProtSantSir 2 dice «tiene prisa por salir».

195. ProtSantSir 2 lo omite.

XVIII

1. Encontró allí una cueva[196] y la introdujo en ella. Dejó a su[197] lado a sus hijos y salió a buscar una comadrona[198] hebrea[199] en la región de Belén.

2. Pero yo[200], José, marchaba, pero veía[201] el sol que estaba quieto en el cénit. Y miré al aire y vi que no se movía y a los pájaros quietos. Y observé la tierra y vi una vasija puesta [en la tierra] y unos jornaleros echados (para comer), sus manos estaban en la vasija y masticaban, pero no masticaban, sacaban, pero no sacaban [nada] y acercaban sus manos a sus bocas, pero no las acercaban, sino que los rostros de todos miraban a lo alto. Y vi que llamaban a sus corderos, pues sus corderos se [encontraban] con ellos, y un pastor levantó su mano para golpearlos [con su bastón], pero su mano se detuvo y se quedó quieta en alto. Y vi ovejas que se encontraban en la orilla del río. Y vi ovejas con sus bocas puestas en el agua para beber, pero no bebían. Y de pronto, se acabó, y todo volvió a su orden.

196. Acerca de la tradición que considera que el nacimiento de Cristo tuvo lugar en una cueva y de su origen haggádico, cf. Introducción general, 30-31, y traducción griega, n. 241.

197. Literalmente «al lado de ella», que se puede interpretar o bien al lado de la cueva (como en el ms griego Fb) o bien al lado de la Virgen.

198. ProtSantSir 2 omite «comadrona». Sobre el origen haggádico de la presencia de las comadronas en el parto y del parto sin dolores de las mujeres hebreas, cf. Introducción general, 28.

199. Cf. Traducción griega, n. 242.

200. El significado de esta visión de José (como alusión a la maternidad divina de María), su semejanza con la teofanía del monte Horeb y el cambio de persona verbal que se realiza en el texto, han sido estudiados en la Introducción general, 50-52.

201. ProtSantSir 2 suprime el resto de la visión hasta «y de pronto, se acabó y todo volvió a su orden».

XIX

1. Entonces vi una mujer bajando del monte. Y me dice:

– «Hombre, ¿a dónde vas?».

Y le dije:

– «Estoy buscando una comadrona hebrea».

Y me dijo:

– «¿Eres de Israel?».

Le dije:

– «Sí».

Y me dice:

– «¿Y quién es la que da a luz en esa cueva?».

Y le dije:

– «Es mi desposada» [202].

Y me dice:

– «¿No es tu mujer?».

Y le dije:

– «Es María, que fue educada en el Templo [203] del Señor y que me tocó [204] en suerte para que fuera mi mujer, pero no llegó a ser mi mujer, sino que está encinta del Espíritu Santo» [205].

La comadrona dice:

– «¿Eso es verdad?».

José le dijo [206] a la comadrona:

– «Ven y verás» [207].

Y se fue con él.

202. Cf. Lc 1, 27; 2, 5.

203. ProtSantSir 2 dice «en la casa Santa».

204. Corregimos la reconstrucción de Smith Lewis, que traduce: «a ella le tocó», sirviéndose de ProtSantSir 2. Pero lo que realmente dice el ms es «me tocó».

205. Cf. Mt 1, 18.20.

206. El autor vuelve a narrar en tercera persona del singular.

207. Cf. Jn 1, 39.46.

2. Se detuvieron [208] en el lugar donde estaba la cueva. Una nube luminosa [209] cubría la cueva y la mujer dijo:
– «Hoy mi alma da gracias al Señor, pues hoy *mis ojos han visto* [210] grandes y gloriosos prodigios porque ha nacido el Salvador de Israel».

De repente aquella nube comenzó a subir desde la cueva y dentro de la cueva apareció una luz tan intensa [211] que los ojos no podían resistirla. Poco a poco la luz se retiró hasta que apareció el recién nacido que fue a tomar el pecho [212] de María, su madre. La comadrona gritó diciendo:
– «Hoy [213] es para mí un gran día, porque hoy [214] he visto esta gran visión» [215].

3. Cuando la comadrona [216] salió de la cueva, Salomé se encontró con ella, que le dijo:
– «Salomé [217], Dios esté contigo [218]. Tengo una visión insólita que contarte: una virgen ha dado a luz [219], algo que la naturaleza por sí misma no puede hacer».

208. El texto tiene «él se detuvo», y ProtSantSir 2 «ella se detuvo».
209. Cf. Ex 19, 9.16; Mt 17, 5; Mc 9, 7; Lc 9, 34. Sobre las teofanías bíblicas de la nube y la luz, cf. Introducción general, 52-53. El texto griego dice «oscura».
210. Lc 2, 30.
211. Cf. Is 9, 1; Mt 4, 16.
212. Cf. Traducción siríaca, n. 57 e Introducción general, 60.
213. ProtSantSir 2 suprime «hoy».
214. ProtSantSir 2 también suprime «hoy».
215. ProtSantSir 2 tiene «nueva» en vez de «grande». El texto griego dice «este asombroso prodigio» (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 168, n. 109; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 157, n. 8; y É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 253). La gran visión a la que se refiere la comadrona es pues el parto virginal.
216. ProtSantSir 2 omite «comadrona».
217. ProtSantSir 2 tiene «paz a ti», pero el nombre «Salomé», *šlôm*, es muy parecido fonéticamente al saludo en siríaco: *šlâm lâk*.
218. ProtSantSir 2 omite «Dios esté contigo».
219. Cf. Is 7, 14; Mt 1, 23.

Salomé dijo:

– «Vive el Señor[220], mi Dios, que si no lo veo con mis ojos, no creeré[221] que una virgen ha dado a luz»[222].

XX

1. La comadrona entró en la cueva y dice a María[223]:

– «María, María, muéstrate[224] a ti misma, pues no es pequeña la disputa que hay acerca de ti. Por tanto, si eres virgen, muéstrate».

Salomé entró[225], se acercó y vio que era virgen[226]. Salomé[227] se lamentó diciendo:

– «¡Ay de mí!, impía y falta de fe, que he tentado al Dios vivo[228] y he aquí que mi mano se quema[229] y se me desprende».

220. ProtSantSir 2 sólo tiene «Dios».

221. Cf. Jn 20, 25.

222. ProtSantSir 2 muestra un orden diferente: «No creeré, si no veo que es virgen». El texto griego también es diferente: «que si no meto mi dedo y no examino su naturaleza, no creeré en modo alguno...».

223. ProtSantSir 2 omite «a María».

224. La recensión larga del texto griego dice «disponte» (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 159, n. 1).

225. ProtSantSir 2 omite las palabras «Salomé entró».

226. La recensión larga del texto griego dice «Salomé metió el dedo en su naturaleza». ProtSantSir 1 lo expresa más suavemente (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 169, n. 112).

227. ProtSantSir 2 lo omite.

228. Cf. Dt 6, 16; Mt 4, 7.

229. Cf. Ex 3,1-6. Las manos quemadas de Salomé responden a la exégesis que el autor hace de la teofanía de la zarza ardiente (cf. Ex 3, 1-6) aplicada a María. El cuerpo de la Virgen se asemeja también al Arca de la Alianza (cf. Introducción general, 63-64).

2. Salomé se puso de rodillas ante el Señor diciendo:
– «Dios de mis padres, acuérdate de mí, que soy descendencia de Abrahán, de Isaac y de Jacob [230], y no me pongas como escarmiento ante los hijos [231] de Israel, sino [envía] [232] a los que me engendraron. Señor, tú sabes que en tu nombre ejerzo la medicina [233] y la recompensa la recibo de ti».

3. He aquí que un ángel [234] respondió a Salomé [235] diciendo:
– «Salomé, el Señor ha escuchado tu ruego. Ve a presentar tus manos al Niño, tómalo y obten[drás [236] la cura]ción y la salvación» [237].

4. Salomé [238] se llenó de alegría, se acercó al Niño y lo tocó [239] diciendo:
– «Me acerco, para adorar al Niño, porque he pecado en mi corazón» [240].

Y dijo:
– «Éste ha nacido como rey de Israel».

230. Cf. 2 Cro 20, 7; Is 65, 9; Lc 1, 55; 13, 16; 19, 9 y Jn 8, 33.

231. ProtSantSir 2 dice «hombres», *nâšā*.

232. Esta es una frase difícil. Pues da a entender que pide que sus padres, difuntos, vengan como testigos de ella. Hay muchas variantes (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 163, n. 7; y A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 169, n. 113). Esta dificultad ha podido hacer que ProtSantSir 2 la omita.

233. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 163, n. 8.

234. La recensión larga del texto griego añade «del Señor».

235. ProtSantSir 2 omite «Salomé».

236. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 165, n. 9.

237. ProtSantSir 2 omite «salvación».

238. ProtSantSir 2 dice «María», aunque hay que leer «Salomé».

239. ProtSantSir 2 dice «lo adoró».

240. La recensión larga del texto griego dice «porque ha nacido como gran rey para Israel».

Salomé[241] se curó y salió de la gruta justificada[242]. Y he aquí que escuchó una voz que le decía[243]:

– «Salomé no reveles estos grandes prodigios que has visto hasta que el Niño entre en Jerusalén»[244].

XXI

1. Y he aquí que José se disponía a salir hacia Judea[245], cuando había un alboroto en Belén de Judá[246]. Pues unos Magos habían llegado diciendo[247]:

– «*¿Dónde está el Rey de los judíos*[248] *que ha nacido?*[249] *Pues hemos visto su estrella en oriente y venimos a adorarlo*»[250].

2. Cuando *Herodes lo escuchó se turbó*[251] mucho y envió a unos soldados tras los Magos. Mandó también[252]

241. ProtSantSir 2 omite «Salomé».

242. Cf. Lc 18, 14.

243. ProtSantSir 2 tiene la variante «y se escuchó una voz que le decía»; el papiro Bodmer V dice que es un ángel del Señor el que le habla, aunque De Strycker considera que es una expresión extraña en griego y que podría ser un semitismo (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 167, n. 12).

244. Cf. Lc 2, 22-39.

245. Es posible que el autor identificase Judea con Jerusalén, puesto que José ya se encontraba en Judea (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos*, 170, n. 115). La intención de José es ir a Jerusalén para presentar al Niño en el Templo (cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 257-258).

246. ProtSantSir 2 añade «un gran alboroto en Jerusalén de Judá».

247. Cf. Mt 2, 1.

248. ProtSantSir 2 omite la palabra «judíos».

249. ProtSantSir 2 añade «en Judá».

250. Mt 2, 2.

251. Mt 2, 3.

252. ProtSantSir 2 omite «mandó también».

llamar *a los sumos sacerdotes, les interrogó*[253] en el Pretorio[254] y les dijo:

– «¿Para vosotros[255] *dónde está escrito que ha de nacer el Mesías*[256] y qué[257] habeís es[cuchado] acerca de él?».

Le dicen:

– «Ha de nacer[258] *en Belén de Judá*, pues *así está escrito*»[259].

Preguntó a los Magos y les dijo:

– «¿Qué señal habéis visto en el cielo[260] a causa de ese rey que ha nacido?»[261].

Los Magos le dicen:

– «Hemos visto una estrella cuya grandeza era excepcional, que brillaba más que las[262] estrellas, y[263] a causa de su luz ni siquiera se podían ver [las demás], y hemos sabido que un rey ha nacido para Israel y *venimos a adorarlo*»[264].

El rey[265] Herodes les dijo:

253. Mt 2, 4.

254. Licencia del autor: el Pretorio era el lugar del juicio del gobernador romano y no del rey judío. Por eso tal vez lo suprime ProtSantSir 2 y el papiro Bodmer V (cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 169, n. 4).

255. ProtSantSir 2 omite «para vosotros».

256. Mt 2, 4.

257. Hemos traducido según ProtSantSir 2, ProtSantSir 1 tiene «cómo» que no hace buen sentido.

258. ProtSantSir 2 omite las frases «ha de nacer» y «pues así está escrito».

259. Mt 2, 5.

260. ProtSantSir 2 omite «en el cielo».

261 Cf. Mt 2, 7.

262. ProtSantSir 2 con más lógica añade «otras».

263. ProtSantSir 2 añade «y las estrellas se oscurecieron».

264. Mt 2, 2.

265. ProtSantSir 2 omite «rey».

– «*Id a investigar acerca de él, y si lo encontráis*[266], *venid* a decírmelo[267] *para que también yo vaya a adorarlo*»[268].

3. Los Magos salieron y he aquí que *la estrella*[269] *que habían visto en el Oriente*, se les apareció yendo *delante de ellos, hasta que* llegaron a la cueva[270] y *se detuvo*[271] *sobre* la cabeza *del Niño*[272]. Los Magos[273] *al ver al Niño con María, su madre, cayeron y lo adoraron*[274] y hablaron diciendo:

– «*Gloria a Dios en lo alto, paz en la tierra*[275] y buena esperanza para los hombres»[276].

Abrieron sus bolsas *y le ofrecieron sus presentes: oro, incienso y mirra*»[277].

4. Un ángel se les reveló[278] y les dijo[279] que no entraran en Judea. Ellos entonces *se fueron por otro camino*[280].

266. ProtSantSir 2, siguiendo el Evangelio, dice: «acerca del Niño, y cuando lo encontréis...».

267. ProtSantSir 2 dice «manifestármelo».

268. Mt 2, 8.

269. Sobre la estrella que guía a los Magos, cf. Introducción general, 31-33.

270. ProtSantSir 2 omite «cueva».

271. ProtSantSir 2 dice «se detuvieron» en vez de «se detuvo».

272. Mt 2, 9.

273. ProtSantSir 2 omite «los Magos».

274. Mt 2, 11a.

275. Lc 2, 14.

276. El texto griego omite desde «cayeron y lo adoraron» hasta «abrieron sus bolsas».

277. Mt 2, 11b. ProtSantSir 2, cambia el orden por «mirra e incienso».

278. ProtSantSir 2 dice «les fue revelado por un ángel».

279. El texto incomprensiblemente tiene «les dijeron». ProtSantSir 2 omite «les dijo».

280. Mt 2, 12. ProtSantSir 2, ateniéndose fielmente al texto del Evangelio, añade las palabras «a su país», al igual que el texto griego.

XXII

1. Cuando Herodes se dio cuenta *de que los Magos se habían burlado de él*[281], se encolerizó, y *envió* a unos asesinos ordenándoles *matar a todos los niños de dos años o menores*[282], según [el tiempo aproximado que le habían dicho los Magos[283].

2. Cuando María escuchó que los niños] eran asesinados, tuvo miedo. Tomó al Niño[284], *[lo] envolvió [en] pañales y lo puso en un pesebre*[285] de bueyes[286].

3. También Isabel, [cuando] escuchó que Juan era buscado[287], lo tomó y [su]bió con [él][288] un monte y buscaba donde ocultarlo[289]. Entonces Isabel se lamentó y dice al monte:

– «¡Montaña de Dios, acoge a una madre con su hijo!».

Pero Isabel no podía [subir][290]. De repente se abrió la montaña y la acogió. Una gran luz les iluminaba [dentro]

281. Mt 2, 16. El texto refleja la recensión de la sirsin en lugar de la de la *Pešittā*. Esta última dice «cuando vio que había sido engañado por los Magos».

282. Mt 2, 16.

283. ProtSantSir 2 tiene una lectura un poco diferente: «según el tiempo que él había averiguado de los Magos». El texto griego omite esta última frase.

284. ProtSantSir 2 dice «Jesús».

285. Lc 2, 7.

286. Más tarde *Pseudo Mateo* XIV recogerá esta referencia a los animales que se cobijaban en el establo donde nació Cristo, precisando que fueron una mula y un buey los que dieron calor al Niño.

287. Cf. traducción griega, n. 310.

288. ProtSantSir 2 omite «él».

289. ProtSantSir 2 añade «pero no había un lugar oculto». El texto griego dice «un lugar adecuado». Cf. Sal 67, 16; Ex 4, 27.

290. ProtSanSir 2 omite esta última frase.

la montaña, porque un ángel del Señor estaba con ellos y les protegía.

XXIII

1. Herodes por su parte, buscaba a Juan [291] y envió a los soldados a [Zacarías], al templo, a decirle:

– «¿Dónde has ocultado a tu hijo?».

Zacarías les respondió diciendo:

– «Yo soy un ministro de Dios [292] y estoy constantemente en el templo del [Señor]. No sé dónde está mi hijo».

2. Fueron los soldados y le dijeron (a Herodes) todas [esas] cosas [293]. Herodes se encolerizó y dijo:

– «¿Su hijo [294] va a reinar sobre Israel?».

Envió a los soldados a decirle:

– «Dínos con verdad: ¿dónde está tu hijo? ¿O es que no sabes que tu sangre está bajo mi mano?».

Y los soldados fueron a decirle todas esas cosas [295].

3. (Zacarías) [296] dijo:

– «Dios [297] será testigo [298] de que derramarás mi sangre, pero el Señor recibirá mi espíritu, porque habrás

291. ProtSantSah 3 añade «para matarlo, pues era un niño pequeño».

292. Cf. 1 Co 9, 13.

293. ProtSantSir 2 omite «todas esas cosas».

294. ProtSantSir 2 dice «el hijo de éste».

295. ProtSantSir 2 de nuevo omite «todas esas cosas».

296. Restituimos según ProtSantSir 2 en el que aparece «Zacarías», al igual que en el texto griego.

297. ProtSantSir 2 dice «Señor».

298. Algunos códices griegos siguen a ProtSantSir 1 y ponen a Dios como testigo (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 174, n. 115; É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 181, n. 4; y É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 265).

derramado sangre inocente, sin culpa, dentro del velo del templo [del Se]ñor».

Y nadie sabía dónde había sido asesinado Zacarías; tampoco los hijos de Israel sabían cómo había sido asesinado [299].

XXIV

1. Pero en el momento del saludo, los sacerdotes [300] llegaron [301], y no les salió al encuentro [302], como de costumbre [303], la bendición de Zacarías. Los sacerdotes se pusieron a buscar a Zacarías [304] para saludarle durante la oración y para alabar al Altísimo [305].

2. Como se retrasaba, todos ellos tuvieron miedo. Uno de ellos se atrevió a entrar en el santuario y vio al lado del altar del Señor sangre derramada y solidificada [306]. Se oyó una voz que decía:

– «Zacarías ha sido asesinado y su sangre no será lavada hasta que venga el vengador» [307].

299. ProtSantSir 2, siguiendo el texto griego, dice: «En el momento de despuntar el alba, fue asesinado Zacarías, pero los hijos de Israel no sabían dónde había sido asesinado».

300. ProtSantSir 2 omite «sacerdotes».

301. ProtSantSir 2 añade «como de costumbre».

302. ProtSantSah 1 dice «y el sacerdote Zacarías no les bendijo según la costumbre del sacerdote».

303. ProtSantSir 2 omite aquí «como de costumbre».

304. El texto griego dice «estuvieron esperándolo».

305. ProtSantSir 2 dice «Dios» en lugar de «Altísimo».

306. ProtSantSir 2 añade «como una piedra».

307. Según Amann y De Strycker, el vengador de Zacarías es el emperador romano que destruirá el templo (cf. traducción griega, n.

Al [308] escuchar estas palabras tuvo miedo y salió a contar a los sacerdotes lo que había visto y oído.

3. Se atrevieron (a entrar) y vieron lo que había sucedido junto al vestíbulo [309] del templo. Todos ellos gimieron y rasgaron sus vestiduras [310] de arriba a abajo. No encontraron su cuerpo, sino que hallaron su sangre solidificada como piedra. Tuvieron miedo [311] y salieron a comunicar que Zacarías había sido asesinado. Cuando lo escucharon [312] todas las familias del pueblo hicieron duelo [313] y lloraron durante tres días y tres noches [314].

4. Después de tres días y tres noches [315], los sacerdotes pensaron a quién pondrían como sacerdote en lugar de Zacarías. Le tocó en suerte a Simeón [316], pues éste era aquel *al que el Espíritu Santo* le había revelado *que no* gustaría *la muerte hasta que viera* al *Señor*, el *Mesías* [317], en carne.

329; É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 267; y É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne,* 185, n. 4).

308. ProtSantSir 2 omite desde aquí hasta «tuvieron miedo».

309. Según A. Smith Lewis, algunos textos siríacos tienen «al lado del vestíbulo del altar» y «entre el vestíbulo y el altar» (cf. A. SMITH LEWIS, *Apocrypha Syriaca* XI, 13).

310. Cf. traducción griega, n. 331.

311. Aquí termina el fragmento que ProtSantSir 2 omite.

312. Traducimos según ProtSantSir 2, pues ProtSantSir 1 tiene «escuchó».

313. Cf. Gn 50, 10; Mi 1, 8.

314. ProtSantSir 2 omite las palabras «tres noches».

315. ProtSantSir 2 tiene: «después de muchos días».

316. Cf. traducción griega, n. 333; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, 175, n. 123; y É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 269-270.

317. Cf. Lc 2, 26.

XXV

1. Yo, Santiago[318], escribí este libro mientras había una revuelta en Jerusalén, en el momento de morir Herodes de una muerte amarga[319]. Me retiré a un lugar desierto hasta que cesó la revuelta en Jerusalén.

2. Glorifico al Señor[320] que me dio la sabiduría[321] para escribir este libro[322].

318. El texto se atribuye a Santiago para darle autenticidad al relato (cf. Introducción general, 70).

319. El texto griego omite «amarga».

320. ProtSantSir 2 tiene «Dios».

321. Cf. 2 P 3,15.

322. ProtSantSir 2 acaba con las palabras: «Fin del nacimiento y del alumbramiento de (nuestro Señor) de Santa María». Por su parte, ProtSantSah 1 finaliza diciendo: «Nosotros, los hermanos, celebramos la memoria del día del bienaventurado Apa Zacarías y de su descanso el día ocho [del mes de Tot (septiembre) [...] del Señor [...]. Salmo».

APÉNDICE

LA TRADICIÓN TEXTUAL

1. *La tradición textual latina*

Hasta el día de hoy no ha aparecido ninguna traducción del *Protoevangelio de Santiago* al latín. Dos razones han podido influir en este hecho. Por un lado, la condenación que el *Decreto Gelasiano* hizo de él, lo que impidió que se propagase fácilmente entre la cristiandad latina. Por otra, el favor que las gentes dispensaron a la versión del *Evangelio del Pseudo-Mateo* parece haber desplazado al *Protoevangelio*. Sin embargo, algunos indicios, como la gran cantidad de testimonios textuales que han llegado hasta nosotros, prueban que no era desconocido en Occidente[1].

He aquí el elenco de los manuscritos más importantes:

ProtSantLat 1: códice de Montpellier, Bib. Univ. 55, f. 179-182v (s. IX); contiene de VIII, 2 a XXV, 2 (BHL 5333 m-n)[2].

1. Cf. J. A. DE ALDAMA, «Fragmentos de una versión latina del *Protoevangelio de Santiago* y una nueva adaptación de sus primeros capítulos», *Biblica* 43 (1962) 53.

2. El texto ha sido estudiado por É. DE STRYCKER-J. GRIBOMONT, «Une ancienne version latine du Protévangile de Jacques», *Analecta Bollandiana* 83 (1965) 365-410.

ProtSantLat 2: códice de Montpellier, Bib. Univ. 55, f. 94-97v (s. IX); contiene de I a VIII,1 (BHL 5333 p)[3].

ProtSantLat 3: códice Vaticano Regin. lat. 537, f. 31v-32v (s. XII); contiene de I a VIII, 2) (BHL 5342 c)[4].

ProtSantLat 4: códice de Madrid, Real Acad. Hist. 78, f. 216v-217 (s. XI); contiene los c. I-II (BHL 5333 q-r)[5].

ProtSantLat 5: códice de París, B. N. nouv. acq. lat. 453, f. 115r-v (s. X-XI); contiene los c. XVII-XXI (BHL 5333 s)[6].

ProtSantLat 6: códice de París, B. N. nouv. acq. lat. 718, f. 159-161 (s. XIV); contiene del c. I al IV (BHL 5333 t)[7].

ProtSantLat 7: códice de París, B. N. nouv. acq. 1062, f. 406-409 (s. XV); contiene los c. I-IV según algunas lecturas breves del *Protoevangelio* y del *Libellus de Nativitate sanctae Mariae* (n. 52) (BHL 5345 s)[8].

ProtSantLat 8: fragmentos latinos de la Crónica alejandrina conocida en latín como *Barbarus Scaligeri*, París B. N. lat. 4884 (s. V)[9].

3. El texto ha sido editado y estudiado por J. M. CANAL-SÁNCHEZ, «Antiguas versiones latinas del Protoevangelio de Santiago», *Ephemerides Mariologicae* 18 (1968) 431-473. Véase también J. GIJSEL, *Analecta Bollandiana* 87 (1969) 503ss.

4. Publicado por F. VATTIONI, «Frammento latino del Vangelo di Giacomo», *Augustinianum* 17 (1977) 505-509.

5. Publicados por J. M. CANAL-SÁNCHEZ, «Antiguas versiones latinas», 470-472.

6. Publicado por J. M. CANAL-SÁNCHEZ, «Antiguas versiones latinas», 468-470.

7. Publicado por J. A. DE ALDAMA, «Fragmentos de una versión latina», 57-74.

8. Publicado por J. A. DE ALDAMA, «Fragmentos de una versión latina», 64-66.

9. Dados a conocer por A. SCHÖNE, *Eusebii Chronicorum liber prior*, Berolini 1875. Appendix, 177-239. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 39ss.

2. *La tradición textual árabe*

La tradición en árabe nos ha conservado numerosos testimonios. En forma de relatos:

ProtSantAr 1: códice del Sinaí ar. 436, f. 112-121v (s. X). Contiene los c. I-XV, 4[10].

ProtSantAr 2: códice del Sinaí ar. 535 (s. XII). Contiene sólo c. I, 1-3.

ProtSantAr 3: palimpsesto del Sinaí ar. 5881.

ProtSantAr 4: códice Vat. sir. 199 f. 305v-325, en karšuni (año 1545). «Historia del nacimiento de la santísima Virgen».

ProtSantAr 5: códice de París, B. N. ar. 147, f. 232r-260r (s. XV). Incompleto.

ProtSantAr 6: códice de París, B. N. sir 232, f. 304r-324r, en karšuni (s. XVII). Incompleto.

ProtSantAr 7: códice de Mingana sir. 39, f. 70r-73r, en karšuni (año 1462). Incompleto.

ProtSantAr 8: códice del Sinaí ar. 406 (441, 6) (año 1196), junto con el *Evangelio de la Infancia* y la *Dormición de la Virgen*.

ProtSantAr 9: códice de Bairut 631, f. 1r-75v (s. XIX).

ProtSantAr 10: códice del Sinaí ar. 433 (556, 3) (ca. siglo XII), junto con el relato de la *Dormición*.

ProtSantAr 11: códice del Sinaí ar. 537 (523, 2) (ca. siglo XIII).

En pasajes dentro de homilías:

ProtSantAr 11: códice de París B. N. ar. 262, f. 65v-79v (s. XV).

ProtSantAr 12: códice de El Cairo 445, f. 2r-25r (s. XVII).

10. Publicado por G. GARITTE, «*Protevangelii Iacobi* uersio arabica antiquior», *Le Muséon* 86 (1973) 377-396.

ProtSantAr 13: códice de El Cairo 471, f. 18r-36v (s. 1741).

ProtSantAr 14: códice de El Cairo 564, f. 1r-38r (s. XVIII).

Las versiones árabes difieren con frecuencia de las demás versiones griegas, latinas o siríacas.

3. *La tradición textual copta (sahídico)* (BHO 615)

Hasta ahora no se ha encontrado ninguna versión completa del *Protoevangelio de Santiago* en copto. Los únicos testimonios que hay se encuentran en tres códices muy fragmentarios en sahídico:

ProtSantSah 1: códice de París, B. N. copto 130, f. 89 (¿siglo XI?). Contiene c. XXIV-XXV[11].

ProtSantSah 2: códice de Viena, Papyrussammlung K. 9517 (s. X). Contiene desde el final del c. XXIII, 3 hasta el final del c. XXV, 2[12].

ProtSantSah 3: códice de París, B. N. copto 129, f. 122 (¿siglo XI?). Contiene del c. XXII, 3 a XXIII, 2[13].

Otros fragmentos muy mutilados tienen contactos muy esporádicos con el griego, por lo que no parece que sean una traducción de aquel. Más probablemente deben

11. En CANT copto-sahídico a. El texto fue publicado por J. LEIPOLDT, «Ein saïdisches Bruchstück des Jacobus-Protevangeliums», *Zeitschrift fur die neutestamentlichen Wissenschaft* 6 (1905) 106ss.

12. En CANT copto-sahídico b. Fue publicado por W. C. TILL, «Johannes der Täufer in der koptischen Literatur», en Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Abteilung Kairo 16 (1958) *(=Festschrift zum 80. Geburstag von Prof. Dr. Hermann Junker, II)*, 320-322.

13. En CANT, copto-sahídico c. Fue publicado por E. LUCCHESI, «*Martyre* de Zacharie et Protévangile de Jacques», *Le Muséon* 101 (1988) 65-72.

ser de origen egipcio, o bien compuestos directamente en sahídico, o bien traducidos del árabe[14].

Aunque no se posea el texto completo del *Protoevangelio*, hay muchas referencias a él en autores que conocen la tradición. F. Robinson publicó una serie de fragmentos de lo que él consideraba una *Vida de la Virgen* en sahídico, que permiten reconstruir la historia casi completa: I, 1-VI, 3; VII, 3-VIII, 1; XI, 1-XIV, 3; XVII, 1-XVIII, 1[15].

Por otra parte, como sucede generalmente con las homilías coptas, el orador no se siente atado por su texto, sino que lo usa con libertad, lo amplifica y lo adorna a su gusto[16].

4. *La tradición textual etiópica* (BHO 616)

La tradición etiópica cuenta con dos manuscritos:

ProtSantEt 1: códice de París, B. N. etiópico 131, f. 129v-143r (s. XIII).

ProtSantEt 2: códice de París, B. N. etiópico 53, f. 1-24 (s. XVI). Contiene el texto completo, con algunas ampliaciones[17].

De acuerdo con el texto de estos dos manuscritos, la tradición etiópica presenta un texto bastante diferente del que conocemos por las versiones griega y siríaca. El rela-

14. Cf. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, 373.

15. F. Robinson, *Coptic Apocryphal Gospels* (TS 4/2), Cambridge 1896, 2-44; cf. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, 69-70.

16. Cf. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, 30.

17. Los dos manuscritos han sido publicados con traducción latina por M. Chaine, *Apocrypha de beata Maria Virgine* (CSCO 39: textus; CSCO 40: traducción), Paris 1909; Cf. É. Amann, *Le Protévangile de Jacques*; É. de Strycker, *La forme la plus ancienne*, 38.361-363.

to etiópico sigue más o menos de cerca el texto griego hasta la llegada de los Magos a la cueva de Belén (XXI, 1-3). Pero, a partir de ese momento hay grandes diferencias. Así, entre XII, 4 y XXII, 1 el autor intercala dos escenas totalmente nuevas: la aparición del ángel del Señor a los Magos, tomada de Lc 2, 9-14, que les anuncia el nacimiento de Cristo; y la vuelta de los Magos a su tierra, donde, al ser interrogados por su rey, responden que el Niño Dios les ha regalado un «pan de bendición», que ellos habían guardado bajo tierra. Urgidos por el rey a traer dicho pan, los Magos vuelven a Judea, resultando que al excavar para sacarlo sale fuego de la tierra, «por lo cual hasta ahora los Magos adoran el fuego». Tras la huida de Isabel con Juan a la montaña (XXII, 3), el autor intercala el anuncio del ángel a José para que lleve al niño y a su madre a Egipto (Mt 2, 13-15), siguiendo de cerca el texto canónico. Finalmente, después de la muerte de Zacarías, cuando los sacerdotes eligen a Simeón como su sucesor (XXIV, 4), el autor inserta la vuelta de José con María y el niño a Nazaret, de acuerdo al relato de Mt 2, 19-23, y la noticia de que Isabel había salido de la montaña; más tarde, siendo ya Juan mayor, se retira a vivir al desierto donde comienza a predicar la penitencia y la conversión[18].

5. *La tradición textual armenia*

La tradición armenia ha conservado dos clases de testimonios textuales del *Protoevangelio*: por una parte, hay tres versiones del apócrifo, dos de ellas prácticamente completas, y una incompleta; y por otra parte, el conoci-

18. Cf. É. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, 67-68.

do *Evangelio armenio de la Infancia*, que tiene bastante materia en común con el *Protoevangelio* (c. I, 4-XVI).

ProtSantArm 1: códice de la Biblioteca de san Lázaro 203 de Venecia (s. XIII-XIV). Texto casi completo; le falta sólo el c. XXV (De Strycker Arm[a]; BHO 613)[19].

ProtSantArm 2: códice de la Biblioteca de san Lázaro 223 de Venecia (s. XV). Completo (De Strycker Arm[b]; BHO 611)[20].

ProtSantArm 3: códice de la Biblioteca de san Lázaro 201 de Venecia (s. XII-XIII). Contiene los c. I-VI (De Strycker Arm[c]; BHO 614)[21].

A pesar de sus numerosas divergencias, los dos primeros textos son ejemplares de una misma versión; en cambio el tercero, puede ser representante de una versión independiente[22].

Por lo que se refiere al *Evangelio armenio de la Infancia*, en las partes que tiene en común con el *Protoevangelio*, ha debido utilizar un ejemplar de la versión antigua de ProtSantArm 1 y 2, aunque su relato suele estar más amplificado, según el gusto de los predicadores y homiletas[23].

19. El texto fue publicado por E. TAYEC'I, *Ankanon girk' nor ktakaranac'* (Libri spurii Novi Testamenti), en *T'angaran hin ew nor dprut'eanc'* (Thesaurus litterarum antiquarum et recentium), II, Venetiis 1898, 237-250. Una traducción latina a cargo de H. Quecke puede encontrarse en É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 448-459.

20. Publicado por E. TAYEC'I, *Ankanon girk'*, II, 250-264. Una traducción latina a cargo de H. Quecke puede encontrarse en É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 459-470.

21. Publicado por E. TAYEC'I, *Ankanon girk'*, II, 264-267. La traducción latina a cargo de H. Quecke puede encontrarse en É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 471-473.

22. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 37.355-359.

23. Cf. É. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne*, 372-373.

6. *La tradición textual georgiana*

La tradición en lengua georgiana nos ha conservado los siguientes testigos:

ProtSantGeo 1: códice del Sinaí geo. 6, f. 2-12 (s. X). Contiene los c. I-XXI[24].

ProtSantGeo 2: códice de Viena, Bib. Nac. geo. 2 (s. VII). Contiene los c. IX-XVIII[25].

7. *La tradición textual paleoeslava*

La tradición en eslavo antiguo ha conservado numerosas versiones del *Protoevangelio*. Para no hacer exhaustiva la lista, remitimos a la obra de A. DE SANTOS OTERO, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen* (PTS 23), Berlin 1981, 1-32[26].

24. Publicado por G. GARITTE, «Le *Protévangile de Jacques* en géorgien», *Le Muséon* 70 (1957) 233-265.

25. Publicado por J. N. BIRDSALL, «A Second Georgian Recension of the *Protevangelium Jacobi*», *Le Muséon* 83 (1970) 49-72.

26. Cf. también F. J. THOMSON, «Apocrypha slavica», II, *The Slavonic and East European Review* 63 (1985) 74-76.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES Y TRADUCCIONES DEL TEXTO GRIEGO

1. *Textus receptus*

AMANN, É., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris 1910. [Traducción al francés.]

MICHEL, C., *Évangiles Apocryphes*, I, Paris 1911, 1-51. [Traducción al francés.]

NEANDER (NEUMANN), M., *Apocrypha..., inserto etiam Protevangelio Jacobi graece, in Oriente nuper reperto, necdum edito hactenus...*, Basileae 1564.

SANTOS OTERO, A. DE, *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios y comentarios* (BAC 148), Madrid [4]1984. [Traducción al castellano.]

SMID, H. R., *Protevangelium Jacobi. A Commentary* (Apocrypha Novi Testamenti 1), transl. by G. E. Van Baaren-Pape, Assen 1965.

THILO, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig 1832.

TISCHENDORF, C. VON, *Evangelia apocrypha*, Lipsiae [2]1876, 1-49.

VANNUTELLI, P., *Protevangelium Jacobi synoptice*, Roma 1940.

2. *Texto del papiro Bodmer V*

STRYCKER, É. DE, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée* (Subsidia Hagiographica 33), Bruxelles 1961. [Traducción al francés.]

TESTUZ, M., *Papyrus Bodmer V. La Nativité de Marie (Evangelium Nativitatis Mariae)*, Cologny-Genève 1958. [Traducción al francés.]

3. *Texto siríaco*

SACHAU, E., *Verzeichnis der syrischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin 1899, 676.

SMITH LEWIS, A., «Apocrypha syriaca: The Protevangelium Iacobi and Transitus Mariae», *Studia Sinaitica XI* London-Cambridge 1902. [Traducción al inglés].

WALLIS BUDGE, E. A., *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ*, London 1899. [Traducción al inglés].

WRIGHT, W., *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament*, London 1865. [Traducción al inglés].

II. ESTUDIOS PARTICULARES

1. *Sobre el texto griego*

COTHENET, É., «Jacques (Protévangile de)», en *Catholicisme* VI (1963) col. 259-262.

PERETTO, L. M., «La *Nativitá di Maria*», *Marianum* 22 (1960) 176-196.

– «Recenti ricerche sul Protoevangelo di Giacomo», *Marianum* 24 (1962) 129-157.

STEMPVOORT, P. A. VAN, «The *Protoevangelium Jacobi*. The Sources of its Theme and Style and their Bearing on its Debate», en *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlin 1964, 410-426.

STRYCKER, É. DE, «Le Protévangile de Jacques. Problèmes critiques et exégétiques», en *Studia Evangelica* III (TU 88), Berlin 1964, 339-359.

– «Die griechischen Handschriften des Protevangeliums Iacobi», en D. HALFINGER (ed.), *Griechischen Kodikologie und Textüberlieferung*, Darmstadt 1980.

2. *Sobre el texto del Papiro Bodmer V*

ALDAMA, J. A DE, «El *Protoevangelio de Santiago* y sus problemas», *Ephemerides Mariologicae* 12 (1962) 107-130.

3. *Sobre el judeo-cristianismo*

DANIÉLOU, J., *Théologie du judéo-christianisme* (Bibliothèque de Théologie. Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée, I), Paris 1958.

– *Études de'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* (Théologie Historique 5), Paris 1966.

– *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1962.

MANNS, F., *Essais sur le Judéo-Christianisme* (Analecta. Studium Biblicum Franciscanum 12), Jérusalem 1977.

4. *Sobre los evangelios de la infancia*

BROWN, R. E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, trad. por T. Larriba, Madrid 1982.

CONRADY, L., *Die Quelle der kanonischen Kindgeschichte Jesu. Ein wissenschaftlicher Versuch*, Göttingen 1900.

DANIÉLOU, J., *Los evangelios de la infancia*, trad. por la Comunidad de religiosas del monasterio San Benito, Barcelona 1969.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los evangelios de la infancia. III: Los anuncios evangélicos previos en el evangelio lucano de la Infancia* (BAC 479), Madrid 1986.

– *Los evangelios de la infancia: IV: Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo* (BAC 509), Madrid 1990.

5. *Sobre la Mariología del Protoevangelio*

ALDAMA, J. A. DE, *María en la patrística de los siglos I y II* (BAC 300), Madrid 1970.

CAZELLES, H., «La fonction maternelle de Sion et de Marie», en *Maria in Sacra Scriptura*, VI, Roma 1967, 165-178.

COTHENET, É., «Marie dans les Apocryphes», en H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, VI, Paris 1961, 71-156, esp. 87-102.

GUGLIEMO, A., «Mary in the Protevangelium», *Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952) 104-115.

MANNS, F., «Une ancienne tradition sur la jeunesse de Marie», en *Essais sur le judéo-christianisme*, Jérusalem 1977, 106-114.

PERETTO, L. M., *La Mariologia del Protovangelo di Giacomo*, Roma 1955.

– «La Vergine Maria nel pensiero de uno scrittore del secondo secolo», *Marianum* 16 (1954) 246-256.

– «La *Natività di Maria*», *Marianum* 22 (1960) 188-192.

ÍNDICES

ÍNDICE BÍBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

NUEVO TESTAMENTO

Juan

Hechos de los Apóstoles

ÍNDICE DE OBRAS APÓCRIFAS

ÍNDICE DE OBRAS APÓCRIFAS

ÍNDICE DE OBRAS Y AUTORES ANTIGUOS

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

ÍNDICE DE NOMBRES Y LUGARES [1]

[1] Este índice, hecho sobre la traducción castellana, recoge sólo nombres de personajes y lugares referidos en la traducción griega y siríaca del *Protoevangelio de Santiago*.

ÍNDICE GENERAL

EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO EN GRIEGO

EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO EN SIRÍACO